REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE - NUMÉRO 129

JANVIER-MARS 1957

Revue paraissant avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** - TOULOUSE — C. C. P. 658-71

ADMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** - TOULOUSE — C. C. P. 593

REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules

de 120 pages in-8°



REDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante : R. P. M. Olphe-Galliard, *Revue d'Ascétique,* 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

ADMINISTRATION Toulouse, 9, rue Monplaisir. *Chèques postaux :* Toulouse, C/C 593.

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance, en francs français.

France et Colonies	1 300 fr.
Etranger	1 600 fr.
Chaque numéro isolé	350 et 425 fr.

L'année 1949, comportant plus de cinq cent soixante pages, est vendue 1 500 francs pour la France, 2 000 pour l'étranger; le numéro des *Mélanges Viller,* respectivement 1 000 et 1 200 francs.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

Dépôt a Paris : Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (vi^e^)

Livres envoyés à la Revue

Les Editions du Cerf, Paris.

Philoxène de Mabboug. — *Homélies,* Introduction, traduction et notes par Eugène Lemoine (« Sources chrétiennes », n° 44), in-8°, 561 pages.

Editions du Cerf, Paris.
Desclée et Cie, Paris-Tournai.

Saint Thomas d'Aquin. — *Somme théologique. Le Baptême. La Confirmation,* Traduction française par Th. Camelot, O. P., in-16, 425 pages.

La Colombe, Editions du Vieux-Colombier, Paris.

Gaston Brillet, ancien Supérieur général de l'Oratoire. — *Le Sauveur.* I. *L'enfance et le début du ministère de Jésus,* in-8°, 202 pages.

P. Lethielleux, Editeurs, Paris.

P. Victor de la Vierge. — *Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux,* in-8° couronne, 328 pages, 8 hors-texte.

Editions Letouzey et Ane, Paris.

RR. PP. Bénédictins de Paris. — *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier,* avec l'historique des fêtes, t. XII : décembre, in-8°, 880 pages.

Editions Xavier Mappus, Le Puy-Paris.

P. de Locht. — *Ne les retirez pas du monde,* in-8°, 94 pages.

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE

1957



Revue paraissant avec le concours du
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DIRECTION : 22, rue des Fleurs - TOULOUSE — C. C. P. 658-71

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir - TOULOUSE — C. C. P. 593

ANALYSE DE L'ABNÉGATION CHRÉTIENNE

Parmi les textes rapportés dans les Evangiles, en termes identiques ou équivalents, aucun ne s'y trouve plus souvent répété que celui-ci : « Si quelqu'un veut faire route derrière moi, qu'il se renonce. qu'il se charge de sa croix chaque jour, et qu'il me suive » (Mt., 16, 24 ; Mc., 8.34 ; Lc., 9.23 ; cf. Lc., 14.27 ; Mt., 10.38 ; Jn., 12.25). Cette répétition témoigne que l'enseignement ainsi résumé avait particulièrement frappé les auteurs des Evangiles par sa nouveauté et son étrangeté. La précision, la fréquence et la force presque agressive de la formule marquent aussi sans doute l'importance singulière que le Christ attachait à cette doctrine.

On peut donc être certain que toute analyse de la notion d'abnégation chrétienne nous fait approfondir un des points les plus essentiels de toute spiritualité authentiquement rattachée au Christ, tel qu'il s'est proposé lui-même. Une telle analyse pourrait être entreprise à bien des points de vue : historique, apologétique, philosophique ou théologique, et en chacun d'eux, elle se révèlerait étonnamment féconde.

Remarques préliminaires

Avant de préciser à quel genre d'analyse nous nous arrêtons, posons quelques notations comparatives (1).

Concernant l'histoire de l'Ethique on pourrait souligner que cette brève sentence du Christ sur le renoncement bouleversait, au temps où elle fut émise, des valeurs jusque-là conçues comme indiscutables. Une renonciation à toute

(1) Une seule note pour avertir que j'ai préféré ne pas mettre de notes à cet article, déjà passablement touffu. Il m'a semblé que ces réflexions personnelles ne devaient pas prétendre se confirmer par des autorités, ni se revêtir d'une érudition superficielle.

richesse et une négation de soi, présentées comme symboliquement liées à l'instrument du supplice le plus déshonorant qui fût, une croix, allaient directement à l'encontre de la mentalité païenne de l'époque, la souffrance étant alors toujours considérée comme un malheur et l'humiliation comme une dégradation. Cet enseignement avait de quoi heurter presqu'autant les juifs qui voyaient dans les prospérités matérielles et les places honorables un des témoignages les plus manifestes des bénédictions divines.

Mais en cette histoire le plus remarquable n'est pas que l'énoncé de cette doctrine ait pu paraître choquant en son temps car, après tout, des affirmations inaccoutumées on en trouve à toute époque. Plus extraordinaire est le fait que cet appel à un renoncement aussi extrême ait été assez efficace pour passer dans la pratique. Pas de préjugé plus spontané ni plus tenace que celui qui tient l'homme accroché à lui-même. Et pourtant cette doctrine de l'abnégation chrétienne a réussi à changer le comportement de multitudes entières, ce que n'ont jamais pu réaliser des systèmes de morale purement philosophiques, bien que moins précis et plus réservés en leurs exigences.

Cette efficacité a été telle qu'aujourd'hui, après des siècles de christianisme, on pourrait affirmer que les commentaires les plus abondants et les plus saisissants de ce texte formulant le renoncement évangélique ne se trouvent pas dans les livres savants, comme il arrive pour les théories humaines. mais, beaucoup plus encore que dans les ouvrages d'exégèse ou de spiritualité, ces commentaires se déploient dans la vie des saints ou tout simplement dans celle de bons chrétiens, et cela en tous les siècles qui ont suivi le temps où le Christ en a donné en lui-même le commentaire le plus parfait.

La conclusion apologétique d'une telle constatation est évidente. On y aboutirait aussi en entreprenant une étude comparée de doctrines morales ou religieuses en fonction du renoncement. Pour peu que l'on ne se contente pas de rapprochements superficiels ou d'analogies verbales, il serait aisé de montrer combien profondément l'abnégation chrétienne en son *objet*, en ses *motifs* et en son *extension* diffère

de tous les détachements prônés par des éthiques philosophiques ou des religions non chrétiennes.

C'est ainsi que les dépouillements recommandés par les doctrines d'origine platonicienne ou plotinienne apparaissent imposés seulement par nécessité de répudier les conditions sensibles qui font que l'homme se trouve comme enseveli en son propre corps (le corps est un tombeau σῶμα σῆμα). Ces dépouillements constituent une méthode pour se dégager des connaissances inférieures et s'ouvrir à la contemplation des Idées désincarnées, et puis de là à celle de l'Un ou du Bien. La dialectique au sens platonicien est bien une démarche (διαλεκτική πορεία) requérant des purifications successives, mais seulement afin que l'intelligence la plus élevée (νοῦς) puisse enfin atteindre à une pensée sans alliage (νόησις). A tout prendre il ne s'agit donc là que d'une ascèse intellectuelle qui cherche à surpasser la mesure commune. Tout autre est la perspective de l'abnégation chrétienne : elle ne se réduit pas à une superbe montée dialectique (ἀναγωγή) de la connaissance, mais c'est tout le champ du vouloir et de l'action qu'elle entend conquérir. Bien loin de tendre à une désincarnation, elle prend sa raison d'être en la réconciliation et la « récapitulation » de tout l'univers humain physique et spirituel, opérées dans et par un Dieu incarné. L'élan à saveur mystique qui travaille les dépouillements platoniciens ne pourra être converti en détachement à sens chrétien que par ceux qui au préalable auront été convertis aux leçons de l'Evangile. Un saint Augustin en serait la preuve, qui ne trouva des étapes de conversion dans ses contacts avec l'Académie et le néo-platonisme que parce que veillait déjà en son âme une orientation chrétienne informulée dont lui-même ne se rendait pas compte. Mais il est clair que replacées dans leur contexte primitif, en dehors de l'optique chrétienne où nous ne pouvons nous empêcher de les interpréter, les purifications platoniciennes du sensible sont en leurs prétentions peu modestes, aux antipodes de ce qui fait l'essentiel de l'abnégation chrétienne. En celle-ci l'homme n'a pas à se dégager d'un monde de façon plotinienne, conçue comme une chute d'existence à laquelle il a été inexplicable-

ment lié, mais c'est lui qui est tombé et doit se relever. C'est en se dépouillant, en se dépliant de son retour égoïste sur lui-même qu'il concourt à redonner au monde humain tout le sens divin qui par lui a été compromis. Ainsi l'abnégation chrétienne, sans être totalement incapable d'assimiler des méthodes platoniciennes, pose cependant le problème de l'existence humaine et de sa destinée en termes fort différents.

L'originalité irréductible de la doctrine du renoncement évangélique ne ressortirait pas moins, si on la confrontait aux plus austères recommandations des morales stoïciennes, dont parfois les maximes, comme celles d'un Epictète ou d'un Marc-Aurèle, paraissent de même style que celles de l'Evangile. L'idéal d'impassibilité et de calme (ἀπάθεια, ἀταραξία) exalté par les disciples de Zénon exige sans doute de la force d'âme, mais recèle un orgueilleux désespoir. Dans le défi à ce qui est « passion » troublant l'âme écrasée par le monde sans pitié il y a, au fond, démission hautaine en face d'une absence de solution : on s'emmure en soi-même pour échapper à l'obsession du mystère. On est bien loin de l'abnégation acte de confiance au Christ, généreuse offrande et exaltante soumission.

Certains de nos existentialistes modernes, par de curieux détours, se retrouvent préconisant des attitudes qui, en fait, sont de style stoïcien. Là encore il y aurait d'intéressants rapprochements à opérer pour montrer combien grande est la distance qui sépare ces poses d'héroïsme équivoque et imprécis de ce qu'exige l'abnégation chrétienne en des gestes moins ostentatoires et plus déchirants.

Dans une tout autre direction un examen des renoncements supposés par les mystiques hindoues, bouddhistes ou taoïstes conduirait à des conclusions analogues. Qui n'entrevoit immédiatement que toutes les exhortations à renier les captivités de la vie individuelle au profit d'un grand Tout impersonnel sont incompatibles, non peut-être dans tous leurs procédés, mais certainement dans leur visée avec l'engagement personnel et enrichissant que prend le disciple qui se renonce pour le Christ.

J'ai pris ces exemples à titre d'indications sommaires, excessivement simplificatrices. Bien d'autres systèmes pour-

raient être cités à titre de comparaison mettant en valeur les caractères propres à l'abnégation chrétienne. Mais une telle revue, pour être démonstrative, exigerait un long inventaire qui dépasse de beaucoup mes disponibilités actuelles et les bornes de cet article. Plutôt que de prolonger notre analyse dans une enquête historique superficielle, il me semble donc préférable maintenant de proposer quelques éléments d'une analyse plus générale qui tenterait de dégager ce qui est impliqué dans la notion d'abnégation évangélique, quitte à y joindre quelques allusions comparatives à d'autres doctrines. En effet, ce peut être encore une intéressante manière de mettre en évidence l'importance et l'originalité de cette notion que de faire entrevoir comment elle projette une nouvelle lumière sur certains problèmes communs de philosophie et comment aussi elle permet d'en pousser plus loin les solutions à l'aide des données théologiques qui lui servent de fondement.

Puisqu'il s'agit d'analyse et non de synthèse, je m'en tiendrai à des réflexions non systématiquement enchaînées les unes aux autres, mais toutes reliées à trois principes que l'on peut distinguer en notre texte, c'est-à-dire :

1. « Si quelqu'un veut faire route derrière moi... », soit : Abnégation et Liberté.
2. « Qu'il se renonce... », soit : Abnégation et Existence.
3. « Chaque jour », soit : Abnégation et Temps.

« Si quelqu'un veut faire route derrière moi... »
Abnégation et Liberté

En premier lieu la forme de cette déclaration paraît significative. Elle n'est pas impérative comme pour les autres commandements : « Tu aimeras le Seigneurs ton Dieu. Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés. Ne jugez pas. Ne sonnez pas de la trompette, quand vous faites l'aumône, etc... » Mais, en guise de préface à toute la doctrine du renoncement, une hypothèse est posée qu'il faut vérifier avant de songer à s'engager : « Si tu veux... » Le Maître n'impose pas, mais propose seulement une orientation à l'effort de

toute une existence humaine : « Qu'on se renonce, qu'on se décide pour l'avenir à se charger d'une croix, mais pourvu seulement qu'on ait aujourd'hui la volonté de marcher derrière lui », sinon il est chimérique de vouloir se déclarer son disciple.

Ainsi ce qui, dès l'abord, paraît caractéristique en l'abnégation c'est sa formulation conditionnelle et aussi le fait que cette condition signifie appel et réponse de personne à personne. N'est-ce pas là précisément ce qui définit l'exercice même de la liberté ? Les philosophes aiment à manier des concepts de liberté-en-soi, en mettant à peu près entre parenthèses les *deux sujets* inséparables d'un acte libre complet, ce qui d'ailleurs les conduit à se fabriquer parfois des problèmes plus ou moins artificiels et insolubles. La première condition posée à l'abnégation chrétienne nous place d'emblée dans une situation non abstraite. Elle nous empêche d'oublier qu'à proprement parler nous ne sommes pas libres par rapport aux choses sans âme, mais seulement face à des personnes. Toute liberté en exercice comporte dialogue, conflit, accord. La condition ici est posée non à des intelligences de disciples préoccupés d'exposés bien agencés, mais à des gens qui veulent prendre parti au sens vrai du mot. Ils sont placés à un carrefour où ils doivent se décider pour une seule route, en renonçant à toutes les autres non seulement défendues, mais même permises. « Si quelqu'un veut faire route derrière moi... », cette expression signifie donc qu'un départ doit être accompli qui conduira aussitôt à la rencontre de deux libertés : celle d'un Maître qui est le Chef et qui a tout d'abord choisi (*ego elegi vos*), et celle d'un disciple qui se fait partisan en voulant à son tour choisir qui l'a choisi. Appel et réponse se nouent donc au cœur d'une mutuelle élection et dilection : « Si tu veux, moi aussi je le veux », des deux côtés on se le redit.

Remarque banale sans doute, mais elle permet de qualifier l'engagement qui est déjà placé au seuil de la vie chrétienne par le baptême considéré comme un rite de renonciation et qui se retrouve au terme de la vie mystique où s'achève une exceptionnelle désapprobation intérieure de soi-même en Dieu seul. La proposition faite par le Christ ne peut entrer que

dans une histoire personnelle et requiert un consentement totalement libre. La volonté n'y est mécanisée par aucun déterminisme rationnel, tel celui qui théoriquement devrait imposer la considération du « bien correspondant exactement à la nature de l'homme » ou bien celui qui, comme dans les morales kantiennes, partirait d'un postulat inconditionné. L'écrasant absolu d'une notion ou celui d'un impératif catégorique ne pèse pas, auquel en définitive on ne satisferait qu'en se satisfaisant soi-même par l'orgueil de s'y soumettre avec la conviction de pouvoir ainsi légiférer pour soi-même comme pour tout l'univers. Dès le début, la position du renoncement chrétien est une proposition qui ignore donc la contrainte des systèmes purement déductifs.

On y échappe tout autant au *fatum* qui est la tare des religions antiques. Ce n'est pas plus l'urgence d'événements inéluctables que la complaisance en des notions abstraites qui forcera la décision. Seul sera mis en question l'attachement à un maître que le disciple croira être l'envoyé de Dieu et Dieu lui-même. Une histoire proprement humaine se fraie qui n'apparaît dans le monde qu'avec le libre-arbitre en quête de liberté. « Si tu veux... », c'est cette importance donnée à la liberté que vient rappeler très simplement l'invitation du Christ. C'est beaucoup plus nouveau qu'on ne pense et cela mérite d'être analysé plus à fond.

Nous sommes aujourd'hui accoutumés à centrer toute la question morale ou religieuse autour du problème de la liberté ou de la responsabilité, ce qui est tout un. Mais on oublie que les systèmes pré-chrétiens et les religions non-chrétiennes se sont, en somme, fort peu préoccupés de l'existence même de la liberté, de sa valeur morale, et surtout y en a-t-il qui aient tenté de caractériser la réalité la plus profonde, cette liberté humaine, en la plaçant face à un choix absolu qui seul peut la faire se réaliser totalement ? Il n'y eu que le christianisme à poser dans toute son alarmante acuité le problème de l'être du libre-arbitre, de ses droits et de ses devoirs. Il en est de même du problème de Dieu si incomplètement posé ou même dédaigné dans toutes les œuvres n'ayant pas subi l'influence chrétienne. C'est comme si, pour le noter en passant, les deux

problèmes, celui de Dieu et de la liberté, étaient indissolublement liés : Dieu ne pouvant être justement conçu et admis en dehors de toute option humaine, et réciproquement nulle liberté ne pouvant être précisément décrite qu'en fonction d'une correcte notion d'un Dieu créateur de libertés.

La religion juive elle-même, bien qu'elle n'ignorât point la notion d'une responsabilité engagée dans une fidélité due à Dieu en conséquence de celle de Dieu envers son peuple, soulignait cependant avant tout la puissance divine « aveuglant» le gentil ou le renégat, et comme les conduisant triomphalement à leur perte, afin de confondre leur insolence. La part d'initiative offerte à la liberté n'était pas tellement marquée. La grandeur de Dieu était conçue plus par sa transcendance que par son immanence, par ses injonctions collectives plus que par des propositions individuelles. Héritant de cette tradition et la durcissant encore, faute de prophétisme messianique, la religion musulmane a évolué, comme fatalement, vers un fatalisme où s'atrophie la liberté.

Toutes ces remarques mettent en évidence ce fait que, plus et autrement que tout autre doctrine, la religion chrétienne, en présentant un Sauveur qui se propose lui-même à chacun en particulier, a conduit les hommes à se pencher sur l'expérience de leur libre-arbitre. Elle a mis en valeur suréminente cette liberté non seulement en lui donnant redoutable conscience d'elle-même face au bien et au mal, mais encore en plaçant Dieu lui-même comme objet dernier de son choix.

Or, historiquement parlant, il semble bien que dans les évangiles ce soit l'appel à un renoncement libre qui ait le plus fortement souligné, de façon très simple et concrète, que toute démarche spécifiquement humaine devait être le fait d'un engagement supposant l'existence d'une véritable liberté et la saisissant tout entière. Ce fait est nouveau. Non seulement est ainsi renouvelé l'effort moral, mais encore est transformée l'orientation religieuse. Les rapports avec Dieu ne se réduisent plus à l'accomplissement de rites minutieux, ni à la seule observation d'une Loi devenue lettre de code mais, dépassant d'une certaine façon le plan des seuls édits divins, le contact le plus profond avec Dieu doit s'opérer à partir d'une

décision qui tend à exprimer d'un seul coup toute la liberté humaine. Après quoi seront assumés à nouveau, et de manière plus intérieure, cérémonies et commandements, devenus les conséquences normales du choix qui s'est d'abord adressé au Christ.

La conséquence de cet approfondissement est considérable, car une telle décision ne peut jaillir que d'un amour. Ainsi est formulée une obligation religieuse qui est à la fois plus libre et plus rigoureuse que celle qui résulte d'une soumission à des ordres extérieurs, puisque la loi qu'un amour trouve en lui-même ne connaît pas de limites au perpétuel dépassement du don déjà ébauché.

Voilà qui nous permet de saisir pourquoi la proposition du renoncement n'a été présentée par le Christ que comme la conséquence d'une condition, celle d'un choix offert à la liberté conditionné lui-même par un désir d'attachement, lui-même provoqué par un amour de choix. D'ailleurs il ne pouvait en être autrement.

En effet, un renoncement, prenant l'apparence d'une opposition à soi-même, ne pouvait qu'être proposé et non pas imposé. Une prescription imposée exaspère le plus souvent les résistances et fait naître le sentiment du fardeau. Même si elle est docilement acceptée à cause de ses justifications évidentes, elle peut encore laisser en nous des zones obscures de regrets. Une soumission n'est complète qu'en se transformant en don du cœur. C'est ce que requiert l'abnégation au degré de plénitude que demande le Christ et c'est dire par là même qu'elle ne peut s'accomplir totalement que dans un acte de liberté pure. Or une telle liberté n'existe qu'au cas où la décision est parfaitement dégagée de toute autre considération que celle de l'amour qu'elle cherche à exprimer. « Si quelqu'un veut me suivre, librement, moi seul, à cause de moi seul », telle est la parfaite « pro-position» correspondant à la position d'une liberté en pleine possession d'elle-même.

Par ailleurs, psychologiquement parlant, le renoncement en lequel la volonté paraîtra pour un temps se condamner

elle-même acculera parfois à des actes si coûteux qu'elle ne pourra trouver la force nécessaire pour les accomplir que si elle s'est livrée à un amour unique, en dehors de tout calcul intéressé ou de crainte servile, ce qui suppose encore sa totale liberté. Calcul et crainte, en effet, non seulement ne poussent qu'à des renoncements limités, sous lesquels un égoïsme tente de se sauvegarder, mais encore ne peuvent que défaillir quand il s'agit d'aller jusqu'à l'extrême des renoncements. C'est ce que découvrent tous les échecs en matière d'abnégation. Seules les exigences absolues de l'amour peuvent venir à bout de l'obstacle que nous sommes à nous-même en cette ascèse. Seul un choix posé en toute liberté par une volonté disposée à aimer à tout prix peut donc qualifier le renoncement chrétien, le rendre praticable et y donner persévérance.

« Si tu veux », il n'y avait pour ainsi dire, répétons-le, aucune autre formule possible pour introduire la doctrine de l'abnégation telle que la voulait instaurer le Christ.

Par là, tout le grand mystère de la liberté humaine se trouve exalté comme il ne l'avait encore jamais été. Jusque-là les systèmes philosophiques ou les aspirations religieuses les plus nobles n'avaient guère imaginé d'autre idéal pour la liberté que de ratifier de bon gré un ordre cosmique universel, inévitable, tout au plus conçu comme un déterminisme de caractère divin. Et les conceptions marxistes de la liberté ne font que reprendre ces vues en y substituant la soumission à un mouvement dialectique de progrès économico-social que crée nécessairement l'Histoire.

Les conceptions juives, pourtant si remarquablement supérieures à toutes celles de leur époque, ne dépassaient guère, comme proposé à la liberté, que le souci d'une observance extérieure exactement délimitée, servant de centre à une louange de Dieu, devant certes partir aussi du cœur, mais tout de même non totalement exempte de revendications intéressées.

Dans l'acte de renoncement ne résultant pas d'une nécessité rationnelle ou de prescriptions codifiées, mais seulement d'une proposition faite en forme d'appel personnel par un homme qui est cru être Dieu descendu sur la terre, la liberté est

conduite à user de ses possibilités les plus élevées. Par une décision toute spirituelle la destinée se trouve définitivement dégagée de toute apparence de destin.

Une autre considération permet encore de mettre en valeur la qualité de la liberté supposée par le texte évangélique. Rien de plus libre pour l'homme que de se dépouiller lui-même d'une condition pré-fabriquée par ce monde où il a été jeté, sans l'avoir choisi. Si l'on peut soutenir que d'une part toute la création, la sienne y compris, lui ait été nécessairement imposée avant qu'il l'ait pu vouloir, ce qui rentre dans l'idée même de création, il apparaît d'autre part que la liberté lui est donnée comme le seul moyen possible de reprendre lui-même toute cette création en ce qui le concerne et la sienne propre. Or toute décision exige un recul. Au cas où elle serait totalement « décisive » quant au choix de vie, on conçoit que l'homme doive alors commencer par se retirer d'un tout d'existence. Son choix prendra donc tout d'abord la forme d'une renonciation à du « déjà-fait ». C'est comme si cette création de soi qu'il a à opérer pour son compte dans l'édification de sa liberté devait repartir de l'« *ex-nihilo* » et de l'« *ex-Deo* » qu'est le début métaphysique de tout être non-incréé. C'est précisément une telle démarche qui peut être considérée comme impliquée dans le renoncement. La condition préliminaire posée à qui veut s'attacher au Christ seul, exige une refonte totale de l'existence.

Ceci est lumière nouvelle. Alors qu'avant cet énoncé de l'abnégation, la manifestation de la liberté était théoriquement et pratiquement conçue comme un exercice de puissance pour se soumettre le monde et l'exploiter au plus grand rendement possible, voilà qu'un paradoxal renoncement à cette exploitation égoïste du monde est proposé. Il ne consistera pas plus à seulement se dégager de certaines servitudes extérieures, afin de se retirer plus aisément en la jouissance d'un petit monde intérieur. En ce cas, en effet, l'estime exclusive de la « sagesse » finit par aboutir à la surestime de soi-même. C'est ce que ne peuvent guère éviter les morales stoïciennes ou dites humanistes, dont l'idéal s'arrête à une perfection

humaine individuelle, auquel cas la liberté se rend à nouveau esclave pour autant en se fermant sur elle-même. Dans une tout autre perspective le partisan du Christ est appelé, en toute liberté, à se refaire lui-même une nouvelle condition qui sera tout à la fois humaine et plus qu'humaine. Il s'engage en un « chemin de croix », tout dissemblable des voies seulement terrestres où s'égare le troupeau des hommes encore plus asservis à eux-mêmes qu'aux autres. Aucun repliement sur lui-même en cette démarche. Il y assume tous les risques et toutes les sécurités de l'aventure divine par laquelle est complètement recréé un nouveau monde, celui des âmes rattachées au Christ. Ainsi est encore souligné, pour le noter en passant, que toute décision dans une liberté en devenir comporte nécessairement un escompte sur le futur, c'est-à-dire un acte de foi plus ou moins gonflé d'espérance, sinon elle n'est que soumission aveugle à une fatalité insurmontable.

En une philosophie imprégnée de christianisme, encore plus que dans d'autres systèmes célèbres, nous sommes donc conduits à concevoir que l'acte de naissance et le développement d'une liberté humaine comporte nécessairement une négation conditionnant une affirmation, un reniement préalable à une profession de foi, un détachement conduisant à un attachement passionné, une délivrance enfin permettant une soumission embrassée de tout cœur. C'est justement une telle audace de dégagement et de création que l'abnégation fait surgir de cette zone mal connue en laquelle l'homme se trouve le plus intimidé par les possibilités de son libre-arbitre face au sacrifice de soi. Il ne faut pas moins, semble-t-il, que toute la grâce du renoncement chrétien pour que l'homme ne finisse pas par préférer s'arrêter dans l'usage total de sa liberté par crainte d'avoir à assumer ces immolations extrêmes qu'entraîne toujours avec lui un amour non limité en son objet.

Mais alors si la liberté ne s'édifie qu'à partir d'une abnégation, n'en doit-on pas conclure que l'âme se découvrira, se fera d'autant plus libre qu'elle se renoncera davantage ? De fait, si on analyse l'acte de décision, on voit que plus la volonté progresse en sa montée dans la voie du renoncement, plus

s'accroît en quelque sorte la gratuité de ses choix, et par conséquent plus elle s'affirme ne dépendant plus que de son seul amour, c'est-à-dire d'elle seule déterminée par lui seul. Ainsi Dieu créant librement le monde ne le pouvait faire que par amour. Ce caractère ne peut que se retrouver dans un acte de liberté humaine qui est participation à cette création d'un monde nouveau, dont le Christ est la raison d'être.

Aussi est-il permis d'avancer que l'acte de la plus parfaite abnégation coïncide nécessairement avec un acte de liberté parfaitement pure de tout alliage, libérée qu'elle est de tout autre contrainte que celle de son amour. Ceci n'est pas uniquement conjecture déductive, mais fait éminemment historique. Ce fut le cas du Christ. Où trouver acte plus pleinement libre que le renoncement suprême que fut son immolation sur la Croix ? « Personne ne me prend ma vie, insiste-t-il, mais c'est moi qui, de moi-même, la donne » (Jn., 10.18). *Oblatus est quia ipse voluit* (Is. 53, 7) lui applique-t-on. D'ailleurs cas unique de liberté que celui où le Christ, en totalité auteur de sa vie et maître absolu de sa mort, après avoir choisi de prendre vie choisit de mourir. C'est bien pourquoi l'abnégation et la liberté incluses tout à la fois en son sacrifice volontaire prennent des dimensions infinies que ne peut atteindre nul autre sacrifice de vie humaine. Notre vie, à nous, en effet, tant en son début qu'en sa fin, ne s'appartient pas et ne détient qu'un entre-deux fort limité. Il reste cependant que le cas du Christ se sacrifiant en toute liberté ne fait que révéler en lui, en l'appliquant de façon suréminente, cette loi qui vaut aussi pour nous : la mesure de la liberté est fonction de l'abnégation possible, et réciproquement l'abnégation réalisée mesure l'ouverture de la liberté.

Toutefois notre analyse de l'abnégation chrétienne, considérée comme coextensive à la liberté humaine, présente le danger d'une équivoque qu'il importe de dissiper et à laquelle nous avons déjà fait allusion. Par le fait que tout semble remis au seul libre-arbitre de l'homme, le risque demeure de confondre cette abnégation évangélique avec un comportement exclusivement mondain ou un sport de surhomme.

Se renoncer à seule fin d'obtenir la félicité que pourrait apporter un renoncement qui réussirait à nous dégager de soucis qualifiés de vains et à nous libérer de conformismes jugés étouffants, n'est-ce pas là un effort dépourvu de vrai sens chrétien ? Il n'y a en cela que recette assez banale de sages païens qui estiment qu'au milieu d'une *mediocritas aurea* et par une modération des désirs les plus lancinants, on peut comme jouer un tour habile aux « passions » et se défaire des préoccupations encombrantes. Alors, débarrassé des autres et de la partie la plus revendicative de soi-même, on a la faculté de s'enfermer dans une sagesse de tout repos, on savoure le loisir permettant de s'absorber en une discrète admiration de soi et on acquiert le droit de dédaigner, au nom de la raison, la foule des non-sages encore bien puérile. En une telle attitude on cherche à se posséder soi-même non pour se renoncer, mais plutôt pour jouir plus noblement de soi. Par ailleurs, il importe d'observer que toute mortification des désirs n'est pas abnégation féconde. Aller jusqu'à leur extinction complète, sans même distinguer entre eux, comme il est prescrit dans les ascèses bouddhiques, n'est-ce pas s'atrophier ? On y court le risque d'une mutilation de cette liberté faite en réalité pour la plus vaste des expansions hors de soi. Enfin, et surtout, en tous ces procédés qui prétendent dominer la nature il n'y a aucune place pour l'inquiétude de marcher à la suite du Christ, mais seulement le souci de se perfectionner soi-même : ce n'est aucunement de l'abnégation méritant d'être appelée chrétienne.

Les dépouillements difficiles qu'exigera l'abnégation chrétienne n'ont pas non plus pour but de nous faire acquérir une orgueilleuse maîtrise de nous-même qui serait un dépassement par nous seul de la condition humaine, qui dégagerait le surhomme, l'introduirait dans une super-classe et lui conférerait le droit de dominer ou même d'écraser avec allégresse des masses inférieures d'êtres humains.

Une abnégation évangélique non seulement n'apostasie pas en un culte du moi, ni ne s'abandonne à un volontarisme avide, ce qui est le péril constant de toutes les morales laïques, mais tout au contraire prend le chemin d'une humiliation

sans rancœur, d'un détachement non ostentatoire et d'un toujours plus grand oubli de soi. Et c'est justement parce qu'elle dépasse toutes les autres formes de renoncements qu'elle exige un usage plus complet de la liberté et ce faisant tend à libérer plus profondément cette même liberté.

Toutefois pour souligner la singularité du renoncement évangélique ces remarques restent encore insuffisantes. La différence ne tient pas seulement à la tactique toute opposée et à la qualité supérieure de l'ascèse. Il y a ce fait qui change tout, c'est que l'abnégation chrétienne est de caractère surnaturel, sous peine de ne pas être. Evidemment cela ne signifie pas qu'elle s'exercerait sans tenir compte de la « nature » Œuvre de grâce, elle ne peut au contraire s'exercer qu'en elle. Mais par là-même elle est capable de lui révèler des virtualités encore ignorées. C'est ainsi que la seule analyse de ces mots « si quelqu'un veut me suivre... », nous a conduit à détailler le conditionnement de la liberté invitée à chercher sa condition la plus haute. Notre analyse appliquée à la seule abnégation chrétienne a été mêlée d'observations que pourrait ne pas désavouer une philosophie non chrétienne. Néanmoins il reste que par là l'essentiel n'a guère encore été mentionné. L'appel du Christ résonne forcément en des mots d'homme, transcrits par des textes évangéliques, mais ne peut pourtant se faire entendre authentiquement que comme un écho de l'Esprit qui donne le sens, et puis la force.

Voilà qui change tout.C'est en un climat de faveur divine que la liberté se lévera du grabat où elle gisait paralysée, et l'effort d'abnégation chrétienne, bien loin d'être anéantissement de la liberté, sera, parce que surnaturelle, la cause de sa guérison. La grâce sous-entendue en la proposition du Christ n'usurpe évidemment pas la place du libre choix, mais gratifie la liberté, en lui donnant de quoi se retourner et se refaire dans l'acte même du renoncement.

L'abandon de biens ou d'avantages extérieurs ne sera encore qu'un aspect superficiel et négatif de l'abnégation chrétienne. On n'abandonne que pour s'abandonner à un don divin. Dans l'ouverture à ce don l'âme reprend meilleure possession du domaine propre de sa liberté, naguère compro-

mise par des attaches incoercibles à des trésors seulement terrestres. En un seul et même instant l'âme est ouverte par la faveur divine et s'ouvre elle-même à de plus grandes faveurs. Elle acquiert cette liberté qui n'appartient qu'aux enfants de Dieu, liberté à la fois la plus soumise à une volonté suprême et la plus exempte de contrainte, la plus transformée et la plus transformante, la plus détachée du monde et la plus agissante dans le monde, la plus secrète aux hommes et la plus manifeste à Dieu, la moins directement sensible à la conscience et pourtant la plus efficace.

Nous passons là sur un plan qui échappe à toute analyse psychologique. En ce cas privilégié, la liberté n'est plus seulement cette participation éminente à la liberté divine, comme le peut affirmer une métaphysique qui a su profiter des suggestions de la révélation concernant Dieu seul créateur, mais de plus, entrant en familiarité de situation avec le Christ se sacrifiant lui-même, elle devient cohéritière de ses mérites. Elle acquiert une valeur d'action, à la fois immanente et transcendante au monde. Elle objective en elle la volonté divine passant par le Christ, et cela « sur la terre comme au ciel ».

On est donc fondé à conclure que l'abnégation, comprise de cette façon-là, permet à la liberté de chanter son magnificat : elle a été vraiment exaltée au sein même de son abaissement volontaire.

C'est pourquoi au sujet du renoncement il est juste de revendiquer pour la religion chrétienne une originalité décisive. Avant que cette doctrine ne fût formulée et vécue par le Christ, l'homme en ses efforts religieux avait été en somme plus préoccupé de se donner Dieu que de se donner à lui. La proposition du Christ vient renverser cette démarche à laquelle nous accule naturellement le sentiment de notre incurable déficience. Elle nous révèle que l'âme ne peut trouver Dieu qu'en se dépouillant pour lui.

Dès lors la religion apparaît comme une perte du moi, sans être aucunement anéantissement de soi. Nous sommes placés aussi loin d'une exaltation du moi, sombrant finale-

ment dans une misérable folie, que d'un *nirvana* équivoque où l'on se dissout pour ne plus renaître personnellement.

L'abnégation évangélique porte bien la marque divine de concilier des contraires : perte et gain, mort et résurrection, mépris de soi et désir de plus être, don à Dieu et don de Dieu. La religion n'est plus exploitation terrestre de forces surnaturelles, mais assomption de volontés humaines en le mystérieux dessein d'un Homme-Dieu.

Pour autant le mystère de la liberté humaine s'y trouve tout ensemble éclairé et renforcé.

« Qu'il se renonce... » : **Abnégation et Existence**

« Si quelqu'un veut marcher derrière moi, *qu'il se renonce* ». Du point de vue grammatical cette dernière expression est une innovation. Le verbe nier (une proposition), renier (quelqu'un) (ἀπαρνεῖσθαι, *Mt*, *Mc* ; ἀρνεῖσθαι, *Lc* ; *abneget* Mt, Lc. ; *deneget* Mc.) semble n'avoir jamais été jusque-là employé sous forme pronominale réfléchie. Ce retour sur soi-même d'une négation, que soi-même on affirme, est des plus étrange. Ici l'emploi d'un vocable nouveau signale l'introduction d'une notion auparavant inconnue.

Il est significatif que l'usage du substantif latin « *abnegatio* », pris en ce sens là, soit d'origine exclusivement chrétienne. Il ne paraît pas avoir été employé avant saint Jérôme pour signifier le renoncement à soi-même (*abnegatio sui*, EP. 121,3). A la même époque, on le retrouve chez Cassien qui s'en sert pour déclarer que dans l'Incarnation du Verbe la dualité des natures n'a pas été une renonciation à l'unité de la personne (*De Incarn.* 4.11). Durant des siècles le terme restera rare. *L'Imitation* elle-même qui parle si souvent de se laisser soi-même (*se derelinquere*, *se demittere*, *resignatio sui*), n'emploie que deux fois le mot *abnegatio*. Quant au mot français « abnégation » on ne le signale pas avant 1488. Il a complètement perdu son sens de négation en général et est devenu synonyme de renoncement à soi-même, sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter un pronom réfléchi.

Pour préciser le sens évangélique de l'expression « se renoncer », il peut être utile aussi de noter que le mot employé dans le texte grec est le même que celui qui est mis dans la bouche du Christ pour parler des reniements de saint Pierre qui faute de se renier lui-même en sa peur reniera le Christ (Mt., 26.34 ; 35.75 ; Mc., 14.30.72 ; Lc., 22.61). Le même mot est usité dans l'avertissement : « Quiconque me reniera devant les hommes je le renierai devant Dieu » (Lc., 12.9). Dans les deux cas il s'agit du rejet absolu de quelqu'un qu'on a connu et qu'on ne veut plus connaître. La déclaration du Christ prend donc ce sens très fort : « Si tu veux me suivre, ce quelqu'un de bien vivant que tu connais depuis toujours, qui ne cesse de penser à ses intérêts propres et qui se confond avec toi-même, tu dois commencer par le renier comme celui que tu ne veux plus reconnaître ». Saint Jean Chrysostome l'a compris ainsi qui explique : « Se renier, c'est n'avoir plus rien de commun avec soi-même..., comme s'il s'agissait d'un étranger ».

Dès lors le problème est ardu, puisque celui que nous avons à ignorer, comme s'il était un étranger, est celui-là même qui nous semble être le moins étranger. L'opération va si profond que le Christ la commente en répétant plusieurs fois qu'il s'agit là de « perdre son âme, sa vie ». Il ne peut exiger davantage et il semble bien ne pas vouloir demander moins. Ce qui est mis là en question, c'est jusqu'à notre manière d'exister.

Les renoncements prônés par les sagesses humaines concernent seulement certains biens, certains désirs, certaines habitudes, et uniquement en vue d'une plus haute possession de soi. Ici la doctrine est tout autre : le dépouillement semble comme destiné à nous dévêtir de nous-même. Saint Grégoire le Grand le déclare avec netteté : « Peut-être, dit-il, n'est-il pas tellement pénible à l'homme de laisser ses biens, mais il est extrêmement pénible de se laisser soi-même, car c'est peu de renier ce qu'on a, mais c'est beaucoup de renier ce qu'on est » (*Minus quippe est abnegare quod habet, valde autem multum est abnegare quod est*). (Hom. in Ev., 32.1. P.L., 76.1233 A).

Distinguer ainsi en l'homme « ce qu'il a » et « ce qu'il est » paraît rejoindre cette distinction que certains aiment à marquer entre l'avoir et l'être. De quelque façon qu'on l'entende et sans vouloir se rattacher à aucune doctrine, il est légitime d'affirmer en gros ceci : ce que l'homme « est », sa capacité d'être la plus profonde, n'existe qu'en fonction de sa volonté libre, et même en un certain sens coïncide avec elle. Comme nous l'avons déjà rappelé, en elle et par elle seule l'homme ratifie cette existence qu'il a découverte sienne par opposition à une autre existence insolite qui est celle du monde qu'il n'est pas. En elle et par elle seule il tente de qualifier son être. Tout le reste n'est encore pour lui qu'un « avoir » qu'il cherche à exploiter au profit de son être. D'où son mouvement instinctif à faire de sa volonté le centre du monde, en dépit du démenti constant des événements sans âme qui semblent toujours le rejeter dédaigneusement à la périphérie. Or c'est justement jusqu'à ce centre ontologique, jusqu'à cette liberté essentielle qui, au coeur de la volonté, constitue le tout propre à l'homme, que va s'en prendre le renoncement chrétien. Par une logique spontanée et fort juste les auteurs ascétiques l'ont bien saisi qui ont immédiatement traduit « abnégation de soi » par « renoncement à la volonté propre ». Sans paraître remarquer le paradoxe, ne parlent-ils pas communément de « haine de l'amour de soi » ? C'est que l'amour étant toujours bien lui-même le tout de la volonté, de la liberté et par là de l'être, il devient haïssable quand, se retournant sur lui-même, il prive la volonté libre de l'expansion de l'être lui-même.

« Qu'il se renonce », ces mots si simples pourraient donc bien être, du point de vue philosophique, parmi les plus étonnants qui aient été jamais prononcés. Ainsi cette autonomie vagissante et cette affirmation farouche de soi auxquelles entraîne l'instinct de conservation et par lesquelles l'homme cherche à sauver du désespoir son goût de vivre, tout cela devra être dénoncé comme ne devant plus lui suffire. La raison fondamentale de son existence, non pas seulement en son origine, mais en son élan, ne sera plus lui-même. Elle sera projetée en un autre au profit duquel il s'exproprie lui-même

de lui-même. Ou, plus exactement encore, il ne vivra plus en lui-même qu'en tant que donné à un autre. En ce cas renoncer à son moi n'est-ce pas trouver un « nous », en quoi tout à la fois l'on se perd et l'on se gagne ?

Mais, objectera-t-on, une telle analyse est valable pour tout amour entre personnes, et même se vérifie en partie quand l'homme par amour de son plaisir s'aliène lui-même en des choses ? C'est exact. Reconnaissons alors qu'il n'y a qu'une seule ontologie de l'amour, que tous les amours, du plus bas au plus élevé, sont analogues. Quand ils sont en devenir, on y retrouve toujours plus ou moins un dépouillement de soi aboutissant à une nouvelle expansion de soi. Que notre analyse ait ainsi une portée très générale, il nous est d'autant plus aisé d'en convenir que notre méthode, en cet article, a déjà été principalement de marquer comment des réflexions sur le renoncement chrétien nous conduisaient à mettre en plus grande évidence des traits de psychologie humaine.

Et pourtant une instance nous est encore ouverte pour marquer que le cas de l'abnégation évangélique, tout en étant prolongation d'un mouvement naturel en l'être même de l'homme, est tout de même unique par ce fait qu'en lui seul peut se réaliser en plénitude le dépouillement et le don de la volonté, et par conséquent les effets transformants et extatiques de l'amour.

En effet, dans tous les autres cas d'amour la communication des personnes par le sacrifice de soi se trouve, en dépit de désirs illimités, des plus limitée par de multiples incapacités, telles entre autres l'opacité des corps à l'esprit, l'inadéquation des moyens d'expression, les conventions sociales, etc... Il serait intéressant, sans doute, de détailler comment ces obstacles se retrouvent et sont surmontés dans le cas de l'abnégation chrétienne s'opérant dans la foi et agissant de par la grâce divine. Mais dans cet article il faut savoir se borner. On entrevoit pourtant que la communication des personnes s'accomplit alors dans une tout autre situation ontologique, celle d'une union transformante avec le Christ. Ainsi le renoncement chrétien tend à modifier non seulement

la manière de vivre, mais le mode d'être. Les détachements conseillés par les sagesses peuvent changer la vie : seul le détachement chrétien change l'existence même.

En effet, la volonté délaissant tout ce qui, en ses projets, la rendait dissemblable à celle du Christ n'est plus seulement elle-même en tant que dégagée de vaines préoccupations, mais plus que cela, elle entend se trouver transformée en son être même, en n'agissant plus que surnaturellement dans et par le Christ. Là se consomme donc une union vraiment transformante. Celle-ci a débuté par des démarches pleinement conscientes et souvent fort rudes, mais elle s'achève en une région de faveur divine, qui est supérieure à tout sentiment immédiat. Dès lors elle ne peut être objet d'analyse psychologique, mais seulement de foi.

Ce n'est donc pas par hasard que chez les Pères un des textes les plus communément cités pour commenter la déclaration du Christ : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se renonce » est le cri de saint Paul : «*Vivo autem, jam non ego : vivit vero in me Christus* ». Les Pères ont bien compris, en dehors de toute analyse philosophique, que l'abnégation chrétienne aboutissait forcément à une union transformante de l'existence. Dans l'ordre naturel l'affirmation paulienne ne pourrait être que métaphore audacieuse. Dans le cas de l'abnégation chrétienne, elle n'a pas à être édulcorée : une sorte d'identification existentielle toute nouvelle, d'ordre surnaturel et aussi psychologique, est établie avec le Christ par le moyen de cette négation à l'égard d'une vie confinée au seul monde. Le moi, primitivement encerclé en lui-même, a été vraiment atteint. Cas unique où, à la lettre, peut se réaliser cette inhabitation mutuelle qui défie toute représentation spatiale et qui n'était qu'un idéal inaccessible aux amours humains : « Moi en lui et luï en moi ». Il ne s'agit plus seulement de l'avoir, mais de l'être.

Cette dernière distinction entre être et avoir, entendue en dehors de toute prétention technique, nous a été commode pour souligner la force de l'expression « se renoncer ». Néanmoins, comme il arrive, pour rester exact, il importe de

ressouder ce qui a été légitimement découpé. Du point de vue qui nous occupe, on ne peut vraiment pas opposer être et avoir comme des contraires. Evidemment on ne songe pas à identifier existant et existence. Il est clair aussi que dans le concret « avoir » et « être » ne « composent » pas à proprement parler. On ne peut pas non plus imaginer l'être à la façon d'un noyau central dont le protoplasme serait l'avoir. Mais en tant qu'existant, tout ce — qu'on-est ne subsiste qu'en fonction de tout ce — qu'on-a : on ne cherche à avoir que d'après ce qu'on est et désire devenir. Aussi existe-t-on toujours plus ou moins en ce qu'on a, suivant qu'on y tient plus ou moins. Ici c'est bien toujours l'amour qui qualifie l'être : « Là où est votre trésor, là est votre coeur ». Pour notre question la conséquence est décisive : ici-bas renoncer à ce — qu'on-a est le moyen de renoncer à ce — qu'on-est.

Certains ouvrages de spiritualité parlant de « mort à l'amour-propre» et d'« immolation de la volonté » donnent parfois l'impression de ruminer seulement un héroïsme verbal en une atmosphère raréfiée. Tout autre est le style du texte évangélique. Il reste tout à fait simple et pratique. Pour faire saisir comment on peut renoncer à ce qu'on est, il y est parlé de famille, de richesses, de première place à ne pas convoiter, de petit enfant à imiter, de vigilance à soutenir en dépit du divertissement ou du sommeil et finalement, pour donner au tout un sens christologique, de croix à porter.

En se privant de ce qu'on a, on change peu à peu ce qu'on est. En cherchant à se rendre effectivement plus semblable au Christ on tend par là même à participer véritablement à ce qu'il est. Par conséquent les renonciations extérieures sont non seulement une traduction loyale et logique de l'oblation intérieure, mais encore elles opèrent quasi *ipso facto* la transformation de l'être spirituel. Grâce à elles un homme nouveau se crée en la mort graduelle du viel homme dont l'erreur était précisément de s'identifier à des objets inférieurs à son être, le faisant ainsi déchoir.

D'ailleurs par ces observations revalorisant le renoncement à ce qu'on a, en tant que réalisant celui à ce qu'on est, nous

n'entendons pas rendre incohérente ou vaine leur distinction. Une inadéquation persiste toujours. Si d'une part il est vrai que l'avoir tend souvent comme à dévorer l'être, il est sûr aussi que certaines pertes de ce qu'on a ne suffiront jamais à opérer totalement celle qui doit se totaliser dans ce qu'on est, suivant toute la mesure proposée par le Christ et dont lui-même donne le modèle. Toujours le renoncement est en devenir. On n'en a jamais fini de se renoncer.

L'être à perdre et l'être à gagner sont un enjeu idéal, de telle sorte que l'abnégation peut être considérée comme un de ces états-limites indéfiniment élastiques. La limite reste même infranchissable, car la dépasser serait ne plus pouvoir se renoncer, ce serait comme l'absurde mort de la mort à soi-même.

En cette dernière remarque je n'ai nulle intention de me mettre dans le sillage de Jaspers. Elle m'incite plutôt à découvrir un parallélisme très suggestif entre le cas de chacun, le cas du Christ et le cas de tout l'univers. Je le propose en m'excusant d'être obligé de le condenser.

L'abnégation de chacun, tant que nous sommes en condition présente de devenir, ne peut se conclure ici-bas. Elle est toutefois destinée à se clore lors d'un ultime renoncement qui est celui que l'on peut exhaler dans le dernier soupir, en consacrant alors définitivement le don de l'être qui a travaillé à se transformer en se renonçant peu à peu pour le Christ.

Or n'est-ce pas là une étape semblable à celle du Christ qui dans un cri suprême sur la Croix, lui aussi juste avant de mourir, constate et opère dans une consommation centralisante le rassemblement de tous ses renoncements, tels qu'ils ont dû se dérouler dans la succession de son temps humain. *Dixit : consummatum est.* C'est fini, accompli, parfait, τέλεσται. *Et tradidit spiritum.*

Mais ces deux cas ne sont pas séparés et leur corrélation nous conduit au troisième cas : celui de la fin du monde. La plénitude du « Christ total» est réellement conditionnée par la totalité des renoncements de chacun de ses membres. De même donc que l'abnégation de chacun ne peut atteindre sa pleine mesure avant la fin de vie et ne l'atteint qu'en elle, ainsi le Corps mystique tout entier, semble-t-il, ne peut trouver

sa dimension définitive avant la fin des temps. Et voilà qui donne un sens profond à l'écroulement de l'univers (ardu problème au point de vue philosophique) : il est en relation et concordance avec le dessein inclus en la mort de chaque renonçant et en celle du Christ.

Le monde entier passe en particulier pour chaque trépassant à l'instant de sa mort : dans le renoncement suprême de chaque mourant on peut déchiffrer une préfiguration de la dernière catastrophe de l'univers humain. Par ailleurs le Christ lui-même a pris soin de lier devant ses juges le sacrifice volontaire de sa mort au dernier rendez-vous avec le Fils de l'Homme au terme des siècles.

C'est donc que l'univers, tel qu'il est, doit être renié en tant que pouvant prétendre se suffire : c'est comme le seul moyen qu'il ne se renferme pas sur lui-même à la mode matérialiste. Sa catastrophe finale n'est pas un dénouement arbitraire. Sa disparition est requise comme prélude à sa définitive transformation.

Ainsi entre nos trois cas, il y a plus que parallélisme, c'est d'interdépendance qu'il faut parler. En somme, sont enchaînés trois actes d'un même drame qui est celui du renoncement. Le tracé est identique : le renoncement opère une mort intérieure progressive, — la mort extérieure ramasse d'un coup tout ce qui a été dispersé dans le temps, et tout cela pour aboutir à une résurrection qui ne connaît plus de mort. Ainsi l'abnégation, signifiant mort et s'y consommant, était mystère de vie. Saint Paul nous a habitué à ces contrastes temporels générateurs d'éternité.

Cette abnégation chrétienne, si humble en ses tâches, est donc déjà tournée, sans bien le savoir, vers le plus grandiose des événements : le dernier avènement. Ce qui est logique, si vraiment nous admettons que cette abnégation va jusqu'à mettre en question l'existence de cet homme et par lui de l'univers actuel.

« Que chaque jour, il se charge de sa croix » : **Abnégation et Temps**

Au cours de notre analyse nous avons été amené à noter que l'abnégation n'était jamais un déjà-tout-fait. Elle ne peut

être qu'un élan à maintenir en forme, ce que suggère bien l'image d'un portement de croix qui ne peut s'effectuer qu'en avançant sur un chemin.

Or suivant saint Luc (9, 13), qui seul rapporte ce petit mot si important, c'est « *chaque jour* » (καθ'ἡμεραν) que celui qui entend suivre le Christ doit se charger d'une croix personnelle (τὸν σταυρὸν αὐτὸυ).

A ce propos Cassien raconte que « des moines fort stricts, animés du zèle de Dieu, mais non suivant la science, comprenant naïvement (ce texte) se firent des croix de bois et que, les promenant sur leurs épaules sans arrêt, ils provoquèrent non l'édification, mais le rire de tous ceux qui les voyaient » (*Coll.* 8) C'était là évidemment contre-sens épais, dont les reprend Cassien. Ce mot « chaque jour», pour pouvoir être exactement appliqué exigeait au contraire que l'on prît l'expression « sa croix» en un sens spirituel. Mais tout de même ces moines simplistes (*simpliciter intelligentes*) avaient du moins retenu que le renoncement chrétien devait être une entreprise quotidienne. Qu'il ne puisse être un acte passager, le même Cassien le rappelait : « C'était peu pour un moine, déclare-t-il, de renoncer une fois, c'est-à-dire de mépriser les choses présentes au début de sa conversion, s'il ne persiste chaque jour en ce renoncement » (*Coll.* 24, 2. — P.L. 49, 128 A).

Phychologie de bon sens qui marque bien que l'abnégation chrétienne, si sublime soit-elle, est toute faite des contraintes du temps et qu'elle doit être vécue en histoire temporelle. S'il est vrai, en effet, que des renoncements d'aujourd'hui peuvent et doivent prendre appui sur quelques grands renoncements décisifs autrefois accomplis, il est certain aussi que tous ces renoncements passés ne peuvent à leur tour subsister que par ceux d'aujourd'hui, de telle sorte que si chaque jour n'apporte avec soi ses nouveaux renoncements, tous les renoncements anciens s'effritent bientôt, inutiles. Avoir pratiqué naguère l'abnégation, même héroïquement, ne signifie plus grand chose, si on ne la pratique plus aujourd'hui. Ainsi se vérifie cette loi de la vie temporelle qui ne maintient son capital passé qu'en l'assumant dans le présent vécu, sinon on ne ressasse plus que des souvenirs. Toutes nos inconstances

ne viennent-elles pour la plupart d'une foi précipitée en l'automatisme de nos plus solennelles décisions ?

Le renoncement, décidé par un acte de liberté, qui, en la pointe extrême de son choix, est déjà réellement hors du temps, ne peut cependant s'exprimer qu'en s'épelant peu à peu en des jours successifs. La volonté ignore un temps continu, elle s'exerce dans de l'intermittent. De plus chaque instant lui apporte son problème qui exige une adaptation nouvelle pour maintenir la décision antérieure. Certes l'abnégation n'est pas une vertu proprement dite, mais une disposition générale devant promouvoir les différentes vertus, cependant il reste que ce n'est qu'au moyen d'actes successifs qu'elle peut essayer de se continuer en ses propres desseins.

De plus, étant une pratique d'origine tout intérieure elle ne peut connaître la stabilisation relative des entraînements sportifs. Par ailleurs, elle doit sans cesse s'opposer à la permanente attirance de satisfactions complaisamment objectives. Enfin et surtout elle ne peut vivre dans le présent que par une foi dans l'avenir, conçue suivant une espérance elle-même à base de renoncement. Telles sont les dimensions de l'abnégation : elle embrasse passé, présent et futur. Mais en fait, comme il arrive toujours, c'est dans l'instant que se concentre la fatigue des trois étapes.

Chaque jour exige sa peine particulière. Chaque matin, dès le lever, c'est déjà comme si tout était encore à recommencer à l'égard des renoncements propres à la journée qui commence. Ici l'habitude ne joue que sur quelques gestes qui peuvent d'ailleurs, sans signification intérieure, survivre à la défaillance du renoncement intime. En fait, on ne peut s'habituer à se renoncer, ni jamais anesthésier le sentiment de l'effort à maintenir.

Sur ce point, d'ailleurs, une abnégation de caractère surnaturel met en condition très particulière. Dans la pratique du renoncement ne tombe sous la conscience que ce qui est mortifiant, car il n'y a guère que cela à faire partie du perceptible. Plus même le renoncement sera de nature élevée, plus s'avivera l'impression de mort, comme il apparaît dans les états mystiques. Sans aller jusque là, pas tellement rares sont les

cas où, sous le coup d'un dépouillement plus brutal ou plus déconcertant, on découvre que les mots de «mort à soi même», d'« anéantissement de la volonté propre » ne sont pas seulement de pieuses métaphores, mais peuvent être littéralement vécus. Ce qui prouve, comme nous l'avons déjà exposé, que l'abnégation atteint l'être lui-même et pas seulement son avoir. Une impression de délivrance, si elle existe, ne dépassera pas celle que peut ressentir un sage à se sentir débarrassé de quelques servitudes passionnelles. Or cela n'est encore que d'ordre naturel, non spécifique de l'abnégation chrétienne. Tandis que ce qu'il y a en elle de plus positif et de plus profond, c'est-à-dire la transformation surnaturelle de l'être, le transfert extatique, tout cela ne pourra qu'être déduit théoriquement et ne sera qu'affaire de foi. Ainsi lorsque saint Paul écrit : « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi », il ne relate pas une expérience mystique, mais conclut un raisonnement très dense, d'allure théologique et qui exige un grand effort de foi obscure. Dans notre temps quotidien ne se montre guère que le visage austère de l'abnégation. Sa réalité radieuse est déjà éternité, et par là échappe à toute perception temporelle. Toute habitude est donc bien impossible là où persiste plus ou moins un sentiment de mort vivante, l'exécution de la victime étant sans cesse à reprendre en des jours successifs.

Un autre aspect du rapport abnégation et temps peut encore être mis en valeur, si l'on considère le renoncement type présenté par le Christ en Croix. Tout dans son supplice ne dépend vraiment que de conjonctures historiques, de volontés étrangères. Le temps en son cours paraît aussi indifférent, aussi inhumain à son égard qu'à celui des autres hommes. Par cette insertion, apparemment aussi quelconque, dans une époque d'hommes est d'ailleurs excellement soulignée la réalité de son incarnation. Or tel est le miracle du renoncement opéré en son sacrifice : toutes ces circonstances, vraiment fatales en leur déroulement, deviennent la matière même où s'affirme par contraste sa liberté. Il lui faut leur médiation pour faire entrer son sacrifice en notre temps humain. Il ne peut se

passer d'au moins quelques heures pour accomplir son immolation, mais ces quelques heures, grâce à son renoncement intérieur et à sa qualité divine, enveloppent tous les temps et les rachètent tous.

C'est pourquoi quand il propose à son disciple de marcher à sa suite, il s'agira d'une suite à caractère temporel : cela s'énoncera sous l'image d'une croix à prendre (*tollat*) et à supporter chaque jour. C'est qu'il n'y a pas d'autres conditions possibles à l'exercice de la liberté humaine cherchant le renoncement. Elle ne peut s'exprimer que dans un contexte de déterminisme extérieur qui lui est nécessaire comme champ de sa propre détermination. Ainsi voulut agir le Christ se sacrifiant au temps où il habitait parmi les hommes. Le disciple qui veut se renoncer devra donc le faire chaque jour, car il est nécessairement aux prises avec sa propre histoire déjà faite, se faisant et à faire. C'est pourquoi l'abnégation chrétienne qui, en sa réalité essentielle, est la plus intérieure, la plus spirituelle qui puisse être devra pourtant pénétrer très profondément la vie temporelle. Tous les déchirements, toutes les séparations, toutes les privations, qui en constituent la conjoncture, seront le fait d'un milieu précis, échappant par lui-même au choix, et pourtant étant le seul terrain possible où puisse mûrir le choix. Ne faut-il pas que soit donné le sillon d'une terre pour que le grain y puisse mourir et puis germer ?

C'est pourquoi le texte évangélique ne parlera pas en termes sublimes, il ne spéculera pas à propos de dépouillements à base de représentations intellectuelles. Il s'agira tout simplement d'abandonner de grands biens, de laisser là une barque de pêche ou un comptoir de perception, de quitter pour toujours des parents aimés et, le cas échéant, de ne pas craindre une mort destinée à survivre en témoignage. L'extraordinaire conquête proposée en l'abnégation chrétienne ne s'opère donc que par des renonciations à des choses toutes communes, toutes temporelles. On est fort loin de cette tentation d'esthétisme spéculatif dont se gardent difficilement les éthiques purement philosophiques. Mais dans le temps d'une vie faite de jours nombrés doit s'édifier une existence de plus en plus personnelle. Pour cela il y a seulement à se

frayer chemin à travers des obstacles qui, tout en étant de source intérieure, sont solidement ancrés aux choses et aux personnages d'un monde temporel que ne peut escamoter aucun jeu de concepts.

Cependant pour compléter tout ce que peut impliquer ce mot « quotidiennement » accolé au portement de croix, symbolisant le renoncement, une autre considération s'impose qui porte sur la nature d'un amour ayant à s'exercer dans le temps.

Quand le Christ engage à se renoncer ceux qui veulent le suivre, il ne parle pas d'amour, mais il est évident que ce sentiment est le sous-entendu essentiel de sa proposition. Il en vient directement à parler du renoncement, qui est la condition préliminaire à son amour, et même à tout amour authentique, pourrait affirmer le philosophe. Mais précisant encore la condition, afin de ne laisser place à aucune exception, il demande un renoncement qui soit quotidien. Or c'est là très exactement définir un des caractères nécessaires à l'amour. Renoncement constant et amour constant sont corrélatifs. Un amour se poursuivant à travers les intermittences du temps ne peut durer qu'au prix d'une disposition d'abnégation se renouvelant et progressant à la cadence des jours. Les littérateurs s'attachent davantage aux irruptions volcaniques de l'amour : c'est plus facile à décrire, mais l'amour profond est fait de longue patience. Et le Christ, lui, ne peut qu'insister sur une dilection réfléchie qui se veut permanente comme seule digne de lui. C'est donc concrètement, dans l'enchaînement de renoncements quotidiens, que l'amour qui a encore à se faire se prouve, s'éprouve et ne cesse de croître.

Se charger d'une croix chaque jour, sans répit, voilà qu pouvait éveiller l'image un peu déprimante de jours monotones, dont le cours est semblable à celui d'une eau grise, coulant sans arrêt sous les ponts d'une ville morte. Mais qu'un beau soleil couchant s'y reflète, alors sous la brise cette eau paraît rouler des pépites d'or. Ainsi étincellent les jours les plus ternes sous la lumière d'un amour où se mêlent des actes d'incessant renoncement. Et c'est dans ce chaque jour que pourra se consommer la ferveur de l'abnégation chrétienne.

Sous une apparente placidité, œuvre elle-même d'un plus parfait renoncement à soi-même, cette continuelle abnégation pourra discrètement se voiler, mais elle n'en exigera pas moins la plus grande tension de l'amour, car tout y est remis à la liberté fragile qui se cherche encore elle-même. Celle-ci en perpétuelle ébauche d'elle-même, se trouve constamment en cette situation ambigüe : toujours devoir renoncer à une volonté trop exclusivement propre et toujours rester dangereusement en position de pouvoir n'y pas réussir.

Bien sûr, la grâce surnaturelle sera là, puisqu'il s'agit d'abnégation chrétienne, mais elle n'a aucunement pour fonction de supprimer ou même de diminuer l'effort de cette liberté, ce qui entamerait la liberté elle-même. Elle a seulement à donner pour le plus parfait ce « goût » dont parle Saint Augustin, et puis surtout à conférer une valeur surnaturelle et libératrice aux choix de cette liberté. Mais si à chaque instant subsiste le risque de refuser les bienheureuses pertes, c'est aussi du même coup une chance de plus qui est offerte de faire mieux resplendir l'amour, celui-ci ne prenant tout son éclat que dans une fidélité que ne vient altérer aucune longueur de temps. Tellement que si le sacrifice quotidien urgé par l'abnégation cessait, l'amour aussitôt serait menacé de mourir d'inanition.

Apparemment le disciple du Christ n'est fidèle qu'à de multiples actes de renoncement, la plupart fort communs. En réalité, c'est à un seul aimé que s'adresse sa fidélité. Ainsi, paradoxe merveilleux, c'est justement le chaque jour du portement de croix réclamé par le Christ qui, en assurant la continuité de l'amour, va permettre au disciple, quotidiennement fidèle, de se dissocier de plus en plus des morts successives où s'en va expirer chacune de ses journées. Une action unifiante, préface d'une éternité, se dessine, en laquelle toujours le même amour donne à la multiplicité des actes de renoncement la cohérence, l'unité d'une vie ininterrompue surmontant le temps. Inversement, ces actes divers d'abnégation commencent à se dégager du temps mourant chaque jour, en faisant vivre cet amour qui, grâce à eux, tend à ne plus mourir. C'est toujours la même loi impliquée en notre texte évangélique : l'amour exige le renoncement et le renoncement, l'amour.

***

Mais enfin si l'analyse de l'abnégation chrétienne nous a conduit à envisager l'amour qui seul peut lui donner raison d'être, alors une nouvelle question se pose d'elle-même : Quelle est la raison d'être de cet amour ? — Réponse facile : Le Christ, choisi par cet amour et le provoquant, est le seul motif qui rende chrétienne l'abnégation.

Or cette réponse, apparemment naïve, ouvre devant nous le champ d'une analyse plus vaste et aussi plus satisfaisante que celle que nous venons d'esquisser. Il y aurait en effet à s'expliquer en quoi est fondé cet amour du Christ fondant cette abnégation, et pourquoi il ne pouvait être autrement proposé que sous l'image d'une croix. C'est ce que n'a pas fait cet article qui, à vrai dire, s'est maintenu, d'ailleurs délibérément, en un point de vue fort incomplet. Il n'a guère envisagé l'abnégation chrétienne qu'en fonction du disciple et seulement pour essayer de caractériser un peu l'aventure ontologique où elle le fait entrer. Mais le renoncement doit s'analyser, encore et beaucoup plus, en référence à la personne du Christ qui la suscite. Tenter de le faire pourrait fournir matière à de futurs articles et la perspective en serait alors plus proprement théologique.

Du moins, pensons-nous, notre analyse, qui s'est tenue sur un plan descriptif surtout philosophique, débouche d'elle-même sur cette autre perspective. Il devait en être ainsi, car nous l'entrevoyons, — sans avoir maintenant à le développer —, dès qu'on cherche à la pousser en ses extrêmes, la notion même de renoncement ne peut se concevoir sans aboutissement religieux. Au fond tout sacrifice, même s'il est obscur à lui-même, pourvu qu'il soit sincère, ne concerne que l'homme lui-même et ne s'adresse qu'à Dieu. Cela, nous semble-t-il, est impliqué en cette déclaration du Christ : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se renonce et porte sa croix chaque jour ». Et cela est aussi une très précieuse révélation chrétienne.

A. Gaultier-Sageret, S. J.

ESSAI CRITIQUE SUR LES SOURCES RELATANT LA VISION DE SAINT IGNACE DE LOYOLA A LA STORTA (OCTOBRE 1537)[1]

LE LIEU ET LES CIRCONSTANCES DE LA « VISION »

I. — TROIS TEXTES FONDAMENTAUX

I. — Le Journal Spirituel (1544) (mettre avec le Fils).

II. — L'Autobiographie (1555) (mettre avec le Fils)
La note marginale de Gonzalez de Camara.

III. — La Conférence de Lainez aux Pères de Rome (1559).
- A. — *Première conversation d'Ignace* (Je vous serai propice à Rome).
- B. — *Seconde conversation d'Ignace* (Je veux que tu nous serves).
- C. — *Le nom de Jésus.*

(1) Sigles :
M.H.S.I. Monumenta historica Societatis Iesu.
E.I. : M.H.S.I. S. Ignatii Epistolae et Instructiones.
E.N. : M.H.S.I. Epistolae P.H. Nadal.
F.N. : M.H.S.I. Fontes Narrativi de S. Ignatio.
M.I.C. : M.H.S.I. Monumenta Constitutionum praevia.
P.C. : M.H.S.I. Polanco, Chronicon, publié sous le titre de Vita Ignatii d Loyola et rerum Societatis Iesu historia.
S.C. : M.H.S.I. Scripta de S. Ignatio.
Larrañaga, O.C., Obras completas de San Ignacio de Loyola, t. I, Intro ducciones y commentarios del R.P.V. Larrañaga, Madrid, 1947.
Ribadeneyra, *Vita*, 1572 : Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatori libris quinque comprehensa, in quibus initia ipsius Societatis ad annum usqu Domini 1556 explicantur. Auctore Petro Ribadeneira, sacerdote Societat eiusdem. Neapoli M.D. LXXII.
Ribadeneyra, *Vida*, 1583 : seconde édition, en espagnol, de l'ouvrage préc dent, cité ici dans l'édition de la Biblioteca de Autores cristianos, Pedro d Ribadeneyra, Historias de la Contrarreforma, Vita de los Padres Ignacio d Loyola, etc., introducciones y notas por E. Rey, Madrid, 1945.
Ribadeneyra, *Vita*, 1586 : traduction latine par Ribadeneyra, de l'éditio espagnole de 1583. Citée ici d'après le texte édité dans les Acta Sanctorun Julii, VII, p. 666 sq., d'après l'édition de Plantin de 1587.

LE LIEU ET LES CIRCONSTANCES DE LA VISION.

Il est dans la vie de saint Ignace de Loyola un événement central de première importance historique parce qu'il a eu une influence considérable sur la fondation et les destinées de la Compagnie de Jésus ; c'est ce qu'on appelle, d'un mot assez impropre, la « vision » de la Storta.

Cet événement a déjà été étudié dans des articles classiques par le P. Hugo Rahner (2). Il me semble cependant que l'on peut reprendre un examen critique des sources qui nous le relatent, même après ces travaux si intelligents et pénétrants. Le Père Rahner a eu l'incontestable mérite de dégager, le premier, l'importance de *l'Urquelle* qu'est le témoignage fondamental de Lainez en 1559. Partant du récit tardif (1572-1583) de Ribadeneyra dans sa *Vita* de saint Ignace, il a recherché des sources et montré que Ribadeneyra a déplacé l'accent et considérablement déformé les faits. Il est possible, une fois ce travail critique indispensable accompli, d'employer une méthode inverse, je veux dire de partir des *Urquellen* pour montrer comment peu à peu les récits postérieurs les ont déformées, ou du moins stylisées. De plus, et surtout, on voudrait ici reprendre de manière plus précise l'analyse peut-être trop rapide que le Père Rahner a faite du témoi-

(2) Hugo Rahner, « Die Vision des Hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta », *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1935, p. 17-35 ; — « Der tatsächliche Verlauf der Vision des Hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta », *ibid.*, p. 124-139 (c'est le plus important pour la présente étude) ; — « Die Mystik des Hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta », *ibid.*, p. 202-220 ; — « Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des Hl. Ignatius », *ibid.*, p. 265-283. Un large extrait de ces articles a été traduit, sans les références, dans la revue *Christus*, cahier I, p. 48-65.

gnage de l'*Urquelle* essentielle de Lainez. Je crois, en effet, que Rahner a laissé échapper une donnée essentielle de ce témoignage. Il reste que le travail qu'on présente ici n'est qu'un complément des recherches du Père Rahner.

***

A la fin d'octobre 1537, Ignace de Loyola, Pierre Favre et Diego Lainez partis de Venise se rendent à Rome, tandis que les autres compagnons d'Ignace se dispersent deux à deux dans les villes universitaires de Moyenne et Haute Italie. Les circonstances politiques, la guerre entre la République de Venise et le Sultan rendent impossible le pélerinage à Jérusalem que les compagnons avaient l'intention de faire en exécution du voeu collectif qu'ils avaient émis à Montmartre en août 1534. Selon la teneur de ce voeu, ils doivent se mettre à la disposition du Souverain Pontife si, au bout d'une année d'attente, le passage en Terre Sainte n'est pas possible. C'est pour préparer l'offrande de la petite troupe au Pape qu'Ignace, Favre et Lainez se rendent à Rome.

Sur la route, comme ils approchent de Rome, Ignace est l'objet d'extraordinaires grâces mystiques.

L'hagiographie courante localise cet événement dans une petite chapelle, au lieu dit la Storta, sur la Voie Cassienne, à 14 kilomètres de la Piazza del Popolo, au sud de Rome (3).

En fait, aucune des sources contemporaines ne nomme l'endroit. Toutes, sauf une (4), se contentent de dire que ce fut près de Rome, sur la route de Sienne à Rome. La première mention de la Storta n'est pas antérieure à 1631, un siècle après l'événement. A cette date, la tradition est bien établie, puisque alors le Recteur du Collège Romain prend en charge la réparation de la chapelle de la Storta parce que c'est le lieu de la vision de saint Ignace (5). Cette tradition était fort récente, puisqu'un peu avant 1601, un homme aussi bien informé des choses de Rome et de la Compagnie qu'Olivier Manare, ancien recteur du Collège Romain (1554), Vicaire général de la Compagnie à la mort de Mercurian dont il a été Assistant, avoue ne pas savoir en quel endroit a eu lieu la vision (6).

Cependant, il est peu vraisemblable que la localisation de la vision

(3) F. N., p. 499. Larrañaga, O.C., p. 503.

(4) *Vita* anonyme (1567 ?) qui place l'événement près de Sienne, F.N., p. 443.

(5) F.N., II, p. 134. Larrañaga, O.C., p. 511.

(6) Responsio P. Manarei ad quaedam postulata de B.P.N. Ignatii virtutibus et documentis a Nicolao Lancicio Romae theologiae studio, S.C.I., p. 507. Lancicius n'était pas prêtre au moment où Manare lui répond, il fut ordonné en 1601 — ce qui date le document de la fin du XVIe siècle. Manare se rappelle seulement avoir entendu dire que la vision avait eu lieu dans une chapelle entre Bologne et Florence...

en la chapelle de la Storta, pour relativement récente qu'elle fût, ait été inventée de toutes pièces. Il est probable que l'événement spirituel d'octobre 1537 est dans un certain rapport avec la chapelle de la Storta. Mais comme nous le verrons, ce qu'on appelle improprement la vision de la Storta est l'amalgame, opéré très vite par la tradition, d'une série d'événements mystiques, à la fois distincts et liés entre eux : un seul de ces événements a pu se produire pendant qu'Ignace était à la Storta.

Cet ensemble complexe de faits se situe à un moment où Ignace est, de nouveau, saisi depuis plusieurs mois par de grandes grâces mystiques analogues à celles qui lui avaient été infusées à Manrèse. Pendant ses longues études ensuite, à Paris notamment, ces grâces avaient diminué d'intensité (7). Elles ont repris à l'occasion de son ordination sacerdotale à Venise (24 juin 1537), puis pendant la retraite de trois mois (juillet-septembre 1537) qu'il a faite à Vicence, pour se préparer, de loin, à sa première messe qu'il ne dira que beaucoup plus tard (Noël 1538). Pour mesurer ces grâces à l'intensité du retentissement corporel qu'elles provoquent, il suffira de rappeler ici qu'à Vicence Ignace a un don des larmes tellement épuisant (8) qu'il ne peut pas sortir de la maison pour mendier avec ses compagnons ; à partir du moment où il commence à réciter l'office il ne peut pas, de tout le jour, terminer le premier psaume de son bréviaire, tellement il est saisi de dévotion et de consolation dès les premiers mots (9) ; il faudra qu'en 1539 les compagnons obtiennent pour lui de Paul III la commutation de l'Office en la récitation de quelques prières (10) ; mais, toujours pour la même raison, il ne pourra pas venir à bout de ces prières (11)... Les grâces de la Storta sont donc un moment d'une vie mystique d'une extraordinaire profondeur et qui ne cessera pas de croître. Dès 1547, Lainez note que, tandis qu'Ignace, durant ses études, magnifiait les illuminations du Cardoner, et appelait Manrèse sa primitive Eglise, il déclarait que c'était peu de chose en comparaison des grâces qu'il reçut ensuite (12).

Mais, quand on essaie de préciser, à partir des relations primitives, en quoi a consisté exactement l'événement de la Storta, on se heurte à une confusion des données : nous avons plus de dix récits de l'événement, émanant tous de commensaux et d'intimes d'Ignace (Lainez, González de Cámara, Polanco, Nadal, Ribadeneyra, Canisius) (13) ;

(7) Autobiographie, 95, F.N.I., p. 494-496 ; Larrañaga, O.C., p. 489.
(8) Ribadeneyra, *Vita* (1572), II, 8, f° 57 r°.
(9) Nadal, *Adhortationes Coimbricences*, F.N., II, p. 157.
(10) Texte de la dispense dans S.C., I, p. 552-553.
(11) Nadal, *loc. cit.*
(12) Lainez, Lettre du 16 juin 1547 à Polanco, F.N., I, p. 140.
(13) Outre saint Ignace lui-même dans son *Journal Spirituel* M.I.C., I, p. 104 ; — Larrañaga, O.C., p. 711 et Autobiographie dictée à González de Cámara (1553-1555) (F.N., I, p. 496-498 ; Larrañaga, O. C., p. 503 : traduction

en comparant ces récits, on s'aperçoit qu'ils rapportent différemment ce qu'a cru voir Ignace ; ils ne donnent pas la même teneur aux paroles qu'il a entendues ; ils n'attribuent pas aux mêmes personnes de la Sainte Trinité les mots qui ont été prononcés. Un même témoin donne des relations successives différentes.

Il convient donc de reprendre un examen critique précis de ces sources, pour essayer de dégager les éléments primitifs et essentiels.

***

I. — TROIS TEXTES FONDAMENTAUX.

A l'origine de tous les témoignages que nous possédons, il y a trois textes fondamentaux auxquels les divers récits se réfèrent explicitement.

Le journal spirituel d'Ignace (1544)

La première allusion, voilée et rapide, à la « vision » de la Storta se trouve dans le Journal Spirituel d'Ignace, à la date du samedi 23 février 1544. On sait comment dans ces quelques pages du Journal Spirituel qui ont été conservées, saint Ignace cherche à discerner si Dieu veut qu'il établisse une totale pauvreté des maisons de la Compagnie : c'est dans cette perspective que, le 23 février 1544, il note :

> Comme je me préparais à monter à l'autel, Jésus venait en ma pensée ; j'ai senti une motion à le suivre ; il me paraissait que, puisqu'il est la tête de la Compagnie, c'est un argument plus fort que toutes les autres raisons humaines pour que nous vivions en totale pauvreté... Je marchais et revêtais les ornements au milieu de ces pensées qui allaient en augmentant ; il me paraissait que c'était une confirmation des raisons antérieures, bien que je ne reçusse pas de consolations sur ce point ; il me paraissait en quelque sorte que le fait que Jésus se montrait ou se faisait sentir était de la Sainte Trinité, et *je me rappelais le moment où le Père me mit avec son Fils* (14).

espagnole du texte original qui, pour ce passage, est en italien ; mais Larrañaga est précieux par la richesse de son annotation ; bonne édition manuelle commode du texte italien avec traduction espagnole dans *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, éd. I. Iparraguirre et C. de Dalmases, B.A.C., Madrid, 1952, p. 104-105). Relatent la vision de la Storta ou y font allusion : Nadal (1554), F.N. I, p. 313 ; Nadal ((1557), F.N., II, p. 9-10 ; Lainez (1559), *ibid.*, p. 133 ; Nadal (1561), *ibid.*, p. 158 ; Nadal (1563), *ibid.*, p. 259-260 ; Polanco (1564), *ibid.*, p. 310-311 ; Ribadeneyra (1566), *ibid.*, p. 377 ; *Vita* anonyme (1567 ?), *ibid.*, p. 443 ; Ribadeneyra, *Vita* (1572), II, 11, f° 60 r°-61 v° ; Canisius (vers 1572), S.C., I, p. 715 ; Polanco (1574), F.N., II, p. 595-597 ; Ribadeneyra, *Vida* (1583), II, 11, p. 122-125 ; Ribadeneyra, *Vita* (1586), II, 11, p. 694 ; Nadal (date incertaine) E.N., IV, p. 649-650. Traduction de ces textes, en appendice de cet article.

(14) M.I.C., p. 104. Cf. Larrañaga, O.C., *Introducción al diario espiritual*, 11, p. 660-664.

Ainsi, Ignace note que, ce matin du 23 février 1544, en se préparant à dire la messe, il a compris intérieurement que « suivre » Jésus qui est le « chef de la Compagnie », implique une obligation de totale pauvreté. C'est pour lui une manifestation intérieure du Christ, une « venue de Jésus », un *mostrarse*, un *sentirse* ; Jésus *se montre*, cependant ce n'est pas une vision : Jésus, dit-il, est venu en ma pensée ; Jésus *se fait* « *connaître* » (sentirse). Il semble à Ignace que cette manifestation intérieure vient de la Sainte Trinité, (encore qu'il ne s'agisse que du Fils), et il compare cette grâce à un événement antérieur de sa vie qu'il désigne par ces mots « le moment où le Père me mit avec son Fils ».

L'Autobiographie (1553-1555)

Cette expression mystérieuse : « Le Père me mit avec le Fils » va s'éclairer par un passage de l'Autobiographie où on la retrouve textuellement : (15)

Les compagnons, dicte Ignace, allèrent à Rome, divisés en trois ou quatre groupes ; le Pélerin était avec Favre et Lainez ; et, pendant le voyage, il reçut de grandes et spéciales visites de Dieu. Il avait décidé, après son ordination sacerdotale, de rester un an sans dire la messe, se préparant et demandant à la Madone de le *mettre avec son Fils* (mettere col suo Figliuolo). Et un jour, quelques milles avant d'arriver à Rome, comme il était dans une église et qu'il priait, il éprouva (sentito) une telle mutation dans son âme, et il vit si clairement que Dieu le Père le mettait avec le Christ son Fils, qu'il lui était impossible d'avoir l'audace de douter que Dieu le Père le mettait avec son Fils.

Ensuite, allant à Rome, il dit aux compagnons qu'il voyait les fenêtres fermées ; il voulait dire qu'ils devaient avoir de nombreuses contradictions. Et il disait aussi : « il faut que nous soyons très attentifs et que nous n'ayons pas de conversations avec les femmes, à moins qu'elles ne soient de très haute naissance... » (16)

Ignace déclare dans ce texte :

1° Dans ce voyage à Rome, il fut, selon son expression, grandement « visité » de Dieu. Entendons qu'il fut comblé de lumières et de grâces mystiques.

2° Sa décision d'attendre un an (17) avant sa première messe est en relation avec une prière à la Vierge, à qui il demande de « le mettre avec le Fils ».

(15) Autobiographie, 96-97, F.N., I, p. 496-498 ; Larrañaga, O.C., p. 494-512.

(16) Ignace, par cette dernière phrase veut simplement dire que les compagnons doivent éviter les conversations avec les femmes dans toute la mesure du possible ; il ne faut, selon lui, les tolérer que s'il est matériellement impossible de les éviter sans gravement manquer à la politesse élémentaire, comme c'est le cas s'il s'agit de très grandes dames que le savoir-vivre du temps ne permettait pas de renvoyer...

(17) En fait, Ignace attendra un an et demi avant de dire sa première messe, le 25 décembre 1538, E.I., I, p. 147.

Cette expression, maladroite, implique une proximité d'Ignac au Verbe Incarné (le fils de Marie), proximité qui ne peut être maté rielle, c'est évident, mais qui est nécessairement une spéciale présenc d'Ignace au Verbe Incarné et du Verbe Incarné à Ignace (18) ; un présence autre, plus intime que celle qu'Ignace expérimente au momen où il fait cette prière, alors que, depuis son ordination, il est inond de grandes grâces de dévotion qui renouvellent celles de Manrès et même les dépassent : donc, ce qu'Ignace demande, c'est une grâc mystique de très spéciale et extraordinaire intériorité réciproqu avec le Christ. On a pu conclure que, par cette expression maladroite « mettre avec le Christ », Ignace désigne ce que Sainte Thérèse décri comme le mariage spirituel (19). Sans doute s'agit-il bien du somme de l'union mystique. Mais il est, peut-être, dans l'expérience mystique une autre manière de traduire la plus haute intimation du Verbe et qui convient mieux à ce que nous savons de la mystique aposto- lique de saint Ignace ; c'est ce que Marie de l'Incarnation, l'Ursulin de Québec, peut-être le plus grand génie mystique de langue française appelle « le don de l'Esprit du Verbe Incarné » (20). C'est à propo des saints martyrs jésuites du Canada qui, selon elle, avaient reç ce don, qu'elle le décrit, dans une lettre à son fils, dom Claude Martin Le mot lui-même semble emprunté à la tradition spirituelle jésuite et à Saint-Jure. C'est une grâce mystique qui établit dans un éta permanent, sans trouble physique ou spirituel, dans la paix, où l'o communie parfaitement à la volonté, à l'oeuvre du Verbe Incarné comprenant et vivant l'Evangile comme Lui-même l'a conçu et véc

(18) Ribadeneyra, *Vita* (1572), f° 60 r°, commentant cette prière d'Ignace, e édulcore le sens : « à ce moment, écrit-il, Ignace se donnait de toute son âm à la contemplation (commentatio) des choses divines ; il demandait à la Trè Sainte Vierge, jour et nuit, de le *mettre en grâce* (in gratia poneret) avec son Fil et, en sa qualité de porte du ciel et de spéciale conciliatrice entre Dieu et le hommes, de lui ouvrir accès à son Fils, pour que, reconnu par le Fils, il le connû et le trouvât... ». *Mettre en grâce avec le Fils* est beaucoup moins fort que simple- ment *mettre avec le Fils* ; de même *ouvrir accès*, *être connu*, *connaître* et *trouver* Dans la Vida espagnole de 1583, Ribadeneyra, au moins quant à la premièr de ces formules, écrit plus exactement *le pusiese con su Hijo*, mais dans la Vit latine de 1586, il reprend la formule édulcorée de 1572. Toutes ces expression doivent être entendues par comparaison avec l'état spirituel où Ignace étai déjà auparavant ; elles désignent une nouvelle et capitale étape mystique dan l'accès à Jésus-Christ, la découverte et la connaissance de Jésus-Christ.

(19) Larrañaga, O.C., *Introducción*, p. 663 : « Lo que en Teresa de Jesûs conforme a su vocación contemplativa y aun a su psicologia y sexo, se viste d la imagen, consecrada ya por los Libros Santos, de *matrimonio espiritual*, e Iñigo de Loyola, conforme a su vocación eminente apostolica y aun a su psicologi y caracter caballeresco, se convierte en *idea de servicio*. Pero la realidad, expre- sada por esos términos, parece ser en ambos casos la misma, como se parece también las expresiones en labios de Cristo ».

(20) Marie de l'Incarnation. Lettre du 22 octobre 1649 à dom Claude Mar- tin, *Ecrits Spirituels*, éd. dom A. Jamet, 1939, IV, p. 255-262.

(20 *bis*). C'est bien ce qu'implique le texte du Journal Spirituel ; c'est à propos d'une spéciale intelligence de ce que suppose l'imitation, la « suite » du Christ, et quant à une exigence proprement évangélique, qu'Ignace évoque le moment où il a été introduit dans cet état de « mise avec le Christ ».

3° Cette grâce de « mise avec le Christ » qu'Ignace demande ainsi par l'intercession médiatrice de Marie, il l'obtient, nous dit-il, « un jour, quelques milles avant d'arriver à Rome », « dans une église », « alors qu'il priait ». Sans doute la Storta.

4° Que s'est-il passé ? Deux choses, nous dit Ignace :

a) une mutation de son âme. Une profonde transformation psychologique. Déjà à Manrèse, il avait fait une expérience analogue ; une transformation de la faculté même de connaître, une intelligence nouvelle des réalités divines qui dut entraîner nécessairement une nouvelle faculté d'aimer Dieu, une re-création de l'intelligence et de la volonté.

b) Grâce à cette mutation intérieure, Ignace « voit ». Faut-il entendre une vision sensible, intérieure ou extérieure ? Pas nécessairement : il voit que la Mère le mettait avec le Fils. Le mot « voir » peut ici signifier qu'il comprend, qu'il réalise pleinement que Dieu le met dans un très spécial rapport d'intimité avec le Fils, comme l'on dit par exemple : « Je vois que Dieu m'aime.... » Le texte, tel qu'il est, ne permet pas de décider si c'est dans une vision proprement dite que cette nouvelle intelligence intérieure fut communiquée à Ignace (21). D'autant moins qu'une ligne plus bas l'Autobiographie emploie le mot « voir » dans un sens manifestement métaphorique.

Quoi qu'il en soit, cette intelligence intérieure ainsi communiquée à Ignace est pour lui d'une évidence irrésistible. En son langage toujours maladroit, il dit qu'il ne lui « restait pas l'audace de douter que Dieu le Père le mettait avec son Fils » (*che non gli basterebbe l'animo di dubitare di questo, senonché Iddio Padre lo metteva col suo Figliuolo*). Dans la traduction latine d'Annibal du Coudret, revue par Nadal, on lit : « ut de eo dubitare non *auderet* quin eum Deus Pater cum Filio suo poneret ». C'eût été pour lui une insolence coupable envers Dieu que de douter.

On notera aussi que, tandis que la prière s'adressait à la Vierge, c'est le Père qui l'exauce. Le mot Fils est pris d'abord dans sa relation à Marie, puis dans son sens trinitaire.

(20 *bis*) C'est ce don de l'esprit du Verbe Incarné, participation à la mission révélatrice du Fils, que constatait Ortiz en 1538, lors des premières prédications d'Ignace à Santa Maria di Monteserrato, quand il disait qu'Ignace « erat velut potestatem habens ». Polanco, *Summarium*, F.N., I, p. 197.

(21) Dans le *Journal Spirituel*, *loc. cit.*, Ignace rapproche de la vision de 1537 le *mostrarse* de Jésus, qui n'est pas une vision.

5° Le texte porte : « ensuite, sur le chemin de Rome ». Le mot « ensuite » marque que l'épisode qui suit est, chronologiquement au moins, différent de ce qui précède, mais se passe immédiatement après, sans que le texte permette de mettre nécessairement un lien logique entre ce qu'Ignace vient de « voir » et ce qu'il va dire.

Ensuite, donc, sur le chemin de Rome, il dit à ses compagnons qu'il « voyait » les fenêtres fermées. Et le sens de cette métaphore nous est explicitement livré : « voulant dire par là qu'ils avaient à avoir (sic) beaucoup de contradictions ».

Il n'est pas évident, à s'en tenir à la lettre de ce seul texte, que cette phrase rapporte quelque chose qu'Ignace aurait « vu » dans l'église (22). D'autant plus qu'immédiatement il ajoute des conseils de simple prudence relatifs aux conversations avec les femmes, ce qui n'a évidemment aucun rapport avec la grande grâce mystique dont il vient d'être l'objet.

Ainsi, du texte de l'Autobiographie, éclairé dans une certaine mesure par l'allusion du Journal Spirituel, il apparaît qu'Ignace à la fin de sa vie présentait sobrement, sans détails, une grâce mystique d'intimité avec le Fils de Dieu, grâce qu'il avait reçue en 1537 dans une église aux portes de Rome. Rien de plus. A lire ce texte de l'Autobiographie, il semblerait qu'il n'ait pas expliqué le sens profond de ce qu'il venait d'expérimenter, et qu'il se soit contenté d'une assez vague prédiction de persécutions futures.

La note marginale de González de Câmara

Tout est remis en question, par une notation qu'en marge de l'Autobiographie ajoute Gonzâlez de Câmara (23), qui, immédiatement après avoir reçu et noté les confidences d'Ignace, les dicte à un scribe.

Et moi qui écris ces choses, note Gonzâlez, je dis au Pèlerin quand il me narrait cela, que Lainez le racontait avec d'autres détails, selon qu'il avait entendu. Et lui (le Pèlerin) me dit que tout ce que disait Lainez était le vrai, parce que lui, (le Pèlerin) ne se rappelait pas tellement en détails, mais que, au moment où il le racontait, il sait certainement qu'il n'a dit que la vérité (24). Il me dit la même chose, à propos d'autres faits...

(22) Cependant, la traduction latine primitive de l'Autobiographie par A. du Coudret, revue par Nadal lui-même, semble insinuer un peu plus que le texte italien original : « sed licet singularis illa visitatio fuerit, tamen ubi Romam adventarent, dixit socio (*sic*) videre se fenestras clausas ». Un certain lien est ainsi mis entre la grâce mystique de la Storta et ce que dit ensuite Ignace à ses compagnons. Cette traduction est de 1559-1561 (F.N., I; p. 335) ; elle constitue donc une source.

(23) F.N., I, p. 498.

(24) La fin de la phrase rapide de Gonzâlez est fort ambiguë : « au moment où *il* le racontait, *il* sait certainement qu'*il* a dit la vérité », *all'hora quando lo narrava sa certo che non ha detto senon la verità.* Qui est le sujet de ces trois verbes ? Ignace ou Lainez. Le sujet de *sa* ne peut être qu'Ignace. Si la phrase

Ainsi Ignace prétend, en 1555, ne plus se rappeler en détails le fait de la Storta et il renvoie à Lainez pour plus de précision : *fidem a se narratorum ad Laynezium referens*, commentent les traducteurs latins.

Faut-il s'étonner qu'un événement aussi central que la vision de la Storta n'ait pas laissé de souvenirs précis dans la mémoire d'Ignace ?

Non, parce que l'imprécision ne vient sans doute pas seulement de la mémoire d'Ignace, qui était bonne (25), mais de la densité même de l'événement qui échappe, par là-même, à l'analyse.et aussi parce que ce qui compte, c'est le retentissement de l'événement initial sur toute la vie, l'état qu'il inaugure plutôt que l'acte par lequel cet état est inauguré (26).

Il y a, probablement, d'autres raisons encore à l'imprécision d'Ignace D'abord, dans le cas, il s'agit d'une vision, phénomène très rare chez lui. Vision intérieure, sans doute, mais enfin grâce sensible. Or, Ignace se méfie des phénomènes de ce genre. Au témoignage de Ribadeneyra, il disait qu'un « homme de la Compagnie n'a pas besoin de tellement estimer ces prodiges extérieurs » (27).

Ainsi, quand il parle de ses propres expériences de ce genre, si exceptionnelles et si sobres, il emploie toujours des expressions dubitatives, même quand il écrit pour lui seul, comme dans le Journal Spirituel, destiné à être détruit : il lui « semble », il lui « paraît », qu'il a vu ou entendu quelque chose. Il évite systématiquement d'être affirmatif. Cette prudence critique de bon aloi est le fait de tous les mystiques authentiques. St. Jean de la Croix en particulier la recommande. D'ailleurs, ces phénomènes sensibles, visions, paroles, extases corporelles, sont des grâces mystiques secondaires et inférieures. On en est délivré dans les hauts états d'intimité infuse avec Dieu.

Il est, sans doute, une troisième raison à l'imprécision d'Ignace :

était correctement construite, les sujets des deux verbes suivants, *narrava, ha detto*, ne pourraient être autres qu'Ignace encore. Mais González, qui dicte rapidement, en prend à son aise avec la grammaire. On peut donc à la rigueur comprendre de deux façons que la forme directe rendra mieux : ou bien lire : « au moment où moi, Ignace, je le racontais à Lainez, je sais que, à ce moment-là, je disais la vérité » ; c'est le sens le plus probable et celui qu'adopte la traduction de du Coudret : « cum illa narrarem, certo scio me nihil nisi verum narrasse ». Ou bien : « moi, Ignace, je sais qu'au moment où Lainez le racontait, il disait la vérité ». Ces deux interprétations sont possibles. En ajoutant : « fidem a se narratorum ad Laynezium referens », il semble que le traducteur latin ait senti l'ambiguïté de la phrase italienne et ait voulu adopter les deux interprétations à la fois.

(25) Au témoignage de González de Cámara. *Memoriale*, F.N., I, p. 586 : « Ignace a des choses, et aussi des paroles importantes une si forte (tanta) mémoire qu'il rapporte une chose qui s'est passée dix, quinze jours ou plus auparavant, tout à fait comme elle s'est passée, de manière qu'il la met devant les yeux, et un long discours sur des choses d'importance, il le rapporte mot à mot... ».

(26) H. Rahner, *loc. cit.*, p. 128.

(27) Ribadeneyra, *De Actis*, F.N., II, p. 328-330.

conformément à l'enseignement des grands mystiques, il ne veut pas se souvenir des grâces sensibles qu'il a reçues : « Si nous voulions nous attacher à ces impressions sensibles ou en renouveler le souvenir, ce serait au détriment de la vie de foi, et par conséquent de l'union à Dieu », écrit le P. Lebreton (28).

Aussi bien, Ignace se faisait une règle de ne pas parler des grâces extraordinaires dont il était l'objet. Avant sa mort, il détruira son Journal Spirituel ; seules quelques pages subsistent. Il racontait volontiers ses péchés de jeunesse, mais il ne livrait le secret des communications divines que très succinctement. Il né se résolvait à le faire que si la majeure gloire de Dieu et l'accomplissement de sa mission de fondateur l'exigeaient (29). Il se référait ainsi souvent aux illuminations de Manrèse, parce qu'il y avait puisé tout l'élan apostolique de sa vie ; mais c'est en quelques phrases qu'il raconte à González, dans l'Autobiographie, ces grâces fondamentales qui dominent et éclairent toute son œuvre. De même pour la Storta : il est certain de l'union à Dieu à laquelle il a été élevé à cette occasion et qui demeure ; c'est tout ce dont il veut se souvenir ; les modalités de l'événement mystique lui-même, il les tait.

Nadal confirme cette interprétation de l'extrême discrétion d'Ignace : « Un jour, dit-il, j'ai interrogé là-dessus notre Père, le Révérend Père Louis González l'a fait aussi ; Ignace n'a jamais nié, mais il se taisait comme pour dissimuler par humilité, ou bien il disait : « Si Lainez l'a dit, cela peut être », ou quelque chose de semblable »...» (30).

La conférence de Lainez aux pères de Rome (1559)

C'est donc Lainez qui, au témoignage d'Ignace lui-même, est en possession de la vérité sur la vision de la Storta. Seul (avec Favre, sans doute, qui est mort dès 1547) il en a reçu confidence détaillée au moment même de l'événement (31). Quelques années après la mort d'Ignace, Lainez, alors Général de la Compagnie de Jésus, a raconté publiquement, dans une conférence à tous les Pères de Rome, ce qu'Ignace lui avait confié de sa vision. Ce récit de Lainez est la source de tous les autres témoignages contemporains, Nadal et Ribadeneyra le reconnaissent explicitement (32).

(28) J. Lebreton, *Tu Solus Sanctus, Etudes de théologie mystique*, Paris, 1948, p. 98.

(29) Polanco, *Vita*, F.N., II, p. 529-530 ; — González de Cámara, *Memoriale*, F.N. I, p. 576.

(30) Nadal (1557), F.N. II, p. 10. Cependant, ailleurs, en 1561, Nadal affirmera qu'Ignace lui a « dit » la « vision » : « je l'ai entendu dire par le P. Lainez et aussi lui-même (Ignace) me l'a dit, alors que je le lui avais demandé » (F.N., II, p. 158). Il n'y a pas contradiction entre ces deux affirmations de Nadal. Il veut dire, dans le texte de 1561, qu'Ignace lui avait avoué le fait de la vision comme à Gonzâlez, mais sans lui donner de détails.

(31) F.N., II, p. 127-140.

(32) F.N., I, p. 313 ; II, p. 9, 158, 377 ; E.N., p. 17 ; — Ribadeneyra, *Vita* (1583 et 1586), liv. II, ch. 11, *loc. cit.*

Il est, cependant, curieux de constater que Lainez, dans sa célèbre lettre du 16 juin 1547 à Polanco (33), ne parle pas de la vision de la Storta, alors qu'il mentionne les illuminations de Manrèse (34) : or, cette lettre du 16 juin 1547 est un véritable traité des origines de la Compagnie, rédigé à la demande de Polanco qui, nommé secrétaire de la Compagnie, prépare, à son propre usage, à l'aide des témoignages des premiers compagnons, une relation historique des débuts de l'Ordre. Pourquoi ce silence de Lainez en juin 1547 ? Peut-être qu'il n'avait pas bien saisi alors toute l'importance de la vision de la Storta, Peut-être qu'Ignace lui avait demandé, sinon le secret, du moins la discrétion (35).

Quoi qu'il en soit, il est certain que, très tôt, Lainez s'est cru autorisé à raconter la vision, au moins à quelques intimes. Ainsi Gonzâlez, nous l'avons vu, fait, en 1555, allusion à un récit de Lainez qu'il connaît et qui est plus détaillé que celui d'Ignace (36). Et, surtout, Nadal, dès 1554, avant la rédaction de la fin de l'Autobiographie, donne de la vision un récit plus complet que celui qu'Ignace fait à González en 1555. Nadal en 1557 déclare très explicitement qu'il tient sa relation de Lainez, « mox a principio », peu après le « début » (37). Il ne peut s'agir que du début de la vie de Nadal dans la Compagnie, où il est entré en 1545 (38). La chronologie des voyages de Lainez et de Nadal, connue dans le détail grâce au *Chronicon* de Polanco, permet de placer la confidence de Lainez à Nadal en 1549 (39). Cette dernière précision n'est pas inutile : elle nous montre que si Lainez n'avait pas rapporté la vision de la Storta dans sa lettre de 1547 à Polanco, cependant il l'avait très tôt racontée à quelques amis (40) bien avant la conférence publique de 1559.

De cette conférence de 1559, nous possédons le texte en plusieurs manuscrits qui se recoupent ; ce doivent être les différentes sténographies des auditeurs. Nous suivrons ici le texte établi par les éditeurs des *Fontes Narrativi* (41) ; les variantes indiquées dans l'appareil criti-

(33) F.N., I, p. 70-145.
(34) *Ibid.*, p. 80.
(35) *Ibid.*, p. 498.
(36) *Ibid.*, p. 313 : « duo dicam, alterum quod audivi a P. Laynez... ».
(37) F.N., II, p. 9.
(38) Exactement le 29 novembre 1545, E.N., I, p. 19.
(39) P.C., I, p. 385. En octobre 1549, Nadal, recteur du Collège de Messine, peut y rencontrer Lainez qui séjourne dans la ville avec le Vice-Roi. Auparavant, ils n'avaient pu se rencontrer que pendant les premiers mois de 1546, à Rome ; mais il est peu vraisemblable que ce soit alors que Lainez ait confié à Nadal, novice et employé à la cuisine, un des plus intimes secrets d'Ignace. Vers novembre 1550, Lainez rentre à Rome et va au Concile de Trente, sans avoir revu Nadal. E.I., III, p. 192.
(40) Nadal dit en effet : « narravit hoc Reverendus Pater Laynez mihi mox a principiis *et aliis* », F.N., II, p. 9.
(41) F.N., II,p. 133.

que de cette excellente édition sont insignifiantes et on peut ne pas en tenir compte ici.

C'est à propos du nom de Compagnie de Jésus donné à l'Ordre naissant que Lainez, dans cette conférence, se trouve amené à parler de la vision de la Storta.

« Ce nom, explique-t-il, remonte à notre Père (Ignace), de la manière que je vais dire » (42). Et Lainez de raconter deux faits successifs de l'expérience mystique d'Ignace. Il est important, dès l'abord, de souligner fortement cette distinction de deux faits que les autres sources vont négliger :

1° Nous allions à Rome par la route de Sienne, rapporte Lainez. Notre Père (Ignace) était comblé de sentiments spirituels, (43) et spécialement dans la sainte Eucharistie ; il la recevait tous les jours des mains de maître Pierre Favre ou de moi : nous disions tous les jours la messe et lui pas ; c'est ainsi qu'il me dit qu'il lui paraissait que Dieu lui imprimait dans le coeur ces paroles EGO ERO VOBIS ROMAE PROPITIUS (44). Et Notre Père, ne sachant ce que ces paroles voulaient signifier, disait : « Je ne sais pas, quant à moi, ce qu'il en sera de nous, peut-être que nous serons crucifiés à Rome ».

2° Lainez ici marque nettement qu'il passe à un autre fait, en employant la transition non équivoque : *Poi un' altra volta* : « Puis une autre fois ». Il y a donc *deux moments* successifs très nets dans ce que nous appelons, *grosso modo*, la « vision » de la Storta (45) :

Puis une autre fois, ~~continue donc Lainez, il (Ignace) dit qu'il~~ lui paraissait voir le Christ avec la croix sur l'épaule et près de Lui le Père Eternel qui Lui disait : *Je veux que tu prennes celui-ci pour ton serviteur.* Et ainsi Jésus le prenait et disait : *Je veux que tu nous serves.*

3° Conclusion que tire Lainez :

Et de la sorte (per questo), ayant pris grande dévotion à ce très saint Nom, il (Ignace) voulut nommer la congrégation (sic) la Compagnie de Jésus...

Ce témoignage capital doit être maintenant analysé de très près. Lainez rapporte deux conversations successives d'Ignace. Il ne précise pas le lieu où se sont produits les deux épisodes qu'il raconte : c'est sur la route de Sienne à Rome.

(42) « Il primo fondamento di porre questo nome fu Nostro Padre ».

(43) « Come quello che aveva molti sentimenti spirituali... mi disse... ». C'est donc en tant qu'il était ainsi comblé de sentiments spirituels qu'Ignace a fait sa confidence à Lainez. C'est cette nuance si difficilement traduisible en français qu'on a essayé de rendre par les mots « c'est ainsi ».

(44) En latin dans le texte italien. Toutes les autres sources, à l'exception de Canisius, quelle que soit la langue dans laquelle elles sont rédigées, donnent ces paroles en latin. Il est probable que c'est en cette langue qu'Ignace croyait les avoir entendues.

(45) Il me semble que dans son étude très pénétrante de la teneur exacte de la vision, le P. Rahner, cependant, n'a pas distingué ces deux conversations et les deux phénomènes mystiques qu'elles rapportent. Cette distinction est capitale pour l'intelligence des textes.

A. — *Première conversation d'Ignace*

a) Le premier fait est mis par Lainez en rapport avec la communion qu'Ignace recevait chaque jour à la messe d'un de ses deux compagnons. Lainez ne dit pas que ce fut pendant ou après une communion déterminée qu'Ignace a éprouvé les spéciales grâces dont il va faire confidence. Le texte semble même plutôt suggérer que ce fut au cours des communions successives de ce voyage qu'Ignace a reçu ces grâces. Ignace parlait *como quelle que aveva molti sentimenti spirituali et specialemente nella santissima Eucharistia*; les mots *como quelle* semblent indiquer un état habituel plutôt qu'un fait isolé.

b) Ces grâces consistent en une parole intérieure qui obsède Ignace. Cette parole n'est pas entendue sensiblement ; elle est « imprimée dans le coeur »; c'est une idée qui s'impose à Ignace. Il n'affirme pas que cette parole intérieure vienne de Dieu ; il lui « semble » seulement qu'elle en vient.

c) Cependant, c'est nettement au Père seul qu'il attribue cette parole.

d) Cette parole intérieure qui s'impose à lui de manière non sensible, Ignace la livre en une phrase latine (Lainez dans son discours en italien la cite en latin) : « Ego ero vobis Romae propitius ». Je vous serai propice à Rome. On notera ce mot « propice » : il se trouve dans le canon de la messe : *Sereno et propitio vultu respicere digneris*. Il est possible que ce soit à partir de cette formule liturgique que la parole intérieure se soit imposée à Ignace (46).

e) On remarquera aussi le pluriel « vous ». C'est, non pas à l'individu Ignace que s'adresse la parole du Père, mais à son groupe. C'est pourquoi, sans doute, Ignace en fit confidence à ses deux compagnons.

f) Cette parole s'impose à Ignace, mais, pour le moment, il n'a pas de lumière sur ce qu'elle signifie.

g) Cependant, il en tente, de lui-même, une explication qui est bien caractéristique de son état d'esprit. Il tend à supposer que cette protection divine ainsi promise consistera en persécutions, voire en martyre. Cette hypothèse nous révèle ce qu'Ignace considérait comme la manifestation essentielle de la bienveillance divine. Il est probable, cependant, que cette supposition n'est pas uniquement d'origine humaine ; le phénomène spirituel qu'Ignace décrit comme une parole intérieure n'était pas simple, il devait comporter une sorte de pré-intuition encore peu claire que la bienveillance divine se traduirait par des croix.

(46) Le P. Rahner rapproche ce « propitius » de la vision, d'un passage du *Journal Spirituel* où Ignace note que le Père divin lui a été « propicio y dulce » : ce sont les paroles mêmes, fait remarquer le P. Rahner, du Canon de la Messe. H. Rahner, *loc. cit.*, p. 136. M.I.C., p. 94 ; — Larrañaga, O.C., p. 695.

En effet, les persécutions sont essentielles à la purification passive des mystiques apostoliques. Ignace le savait d'instinct :

Dans la première moitié du XVII[e] siècle, un missionnaire du Mexique, qui fut en même temps un grand mystique, écrit le Père J. Lebreton, écrivit une *Praxis Theologiae Mysticae* ; après avoir décrit la purification passive des contemplatifs, il relève la différence qui distingue leurs épreuves de celles des hommes apostoliques : « Pour ceux-ci, dit-il, Dieu les traite autrement... il les fait parfois souffrir un abandon douloureux ; mais les instruments les plus ordinaires de leur purification sont les persécutions, les opprobres, les ignominies, les fatigues des voyages, les périls sur mer et sur terre, les faux témoignages, les jalousies, les contradictions. C'est par cette voie qu'a marché saint Paul, et après lui, Athanase, Thomas, Bonaventure, Ignace, Xavier et leurs semblables ».

Cette remarque est importante, ajoute le Père J. Lebreton : les hommes apostoliques ne sont pas moins éprouvés que les solitaires ; mais ils le sont d'une autre manière... (46 *bis*).

h) Rien, dans tout cela, n'a jusqu'ici, le moindre rapport avec le nom de Jésus qui est l'occasion du récit de Lainez. Il n'est question que du Père. C'est donc que le second épisode, où apparaît effectivement le nom de Jésus, a un lien essentiel avec le premier, qu'il est une explication des paroles mystérieuses dont Ignace ne faisait que deviner obscurément la signification.

B. — *Seconde conversation d'Ignace*

a) La transition *Poi un altra volta*, nous l'avons vu, sépare nettement les deux conversations. Lainez ne dit pas si c'est toujours sur le chemin de Sienne à Rome que la seconde a eu lieu, mais l'allure du récit le laisse supposer. Lainez ne dit pas, non plus, si c'est à l'occasion de la communion qu'Ignace a éprouvé les secondes grâces dont il fait confidence ; le lien étroit que met Lainez entre les deux épisodes semble l'indiquer. Enfin, Lainez ne dit pas si c'est au cours d'une seule et même communion que les deux grâces ont été reçues. Si les deux phénomènes intérieurs se sont produits au cours d'une même messe, on ne voit pas pourquoi Ignace en aurait fait confidence en deux conversations successives. De plus, le second phénomène apparaît nettement comme une explication du premier ; or, de ce premier, Ignace avoue ne pas comprendre la signification : il y a donc eu un intervalle de temps entre les deux faits, et au moins un jour s'ils se sont produits au cours de la communion. Enfin, si notre hypothèse est exacte, selon laquelle la parole entendue est une obsession intérieure qui a poursuivi Ignace pendant le voyage, cette audition est

(46 *bis*) J. Lebreton, *Tu Solus Sanctus*. Études de théologie mystique, Paris 1948, p. 172. L'auteur de la *Praxis* est le jésuite irlandais Wadding, connu sous le nom de Godinez († 1644).

chronologiquement distincte du second épisode, qui lui, est une vision bien déterminée.

b) Alors que dans le premier épisode, il était question de paroles intérieures non entendues, ici il s'agit d'une « vision » et de paroles « entendues ».

Comme plus haut, Ignace évite d'être trop affirmatif ; il se contente de dire qu'il lui a « semblé » voir et entendre une scène.

Ne pressons d'ailleurs pas trop ces mots « voir » et « entendre ». Ignace ne semble pas avoir été un visuel. Il s'agit plus probablement d'une vision intérieure, non d'une vision sensible : une « apparition intellectuelle », dit fort bien Nadal (47).

c) Deux personnages : Le Père Eternel et le Fils, appelé, non pas explicitement Fils (comme dans l'Autobiographie), mais soit Christ, soit Jésus. Le Christ porte la croix sur l'épaule. C'est donc le Christ, à la fois en tant que personne de la Sainte Trinité, (la relation au Père Eternel), Verbe, Verbe Incarné (le nom de Jésus) et Sauveur du Monde (la Croix).

d) Un dialogue entre ces deux personnes de la Sainte Trinité.

Ce dialogue en sa brièveté a une grande profondeur théologique. C'est le Père qui, le premier, exprime un vouloir. Mais ce vouloir est celui même du Fils, celui du Verbe Incarné, celui de l'homme Jésus qui, en sa volonté humaine, adhère immédiatement au vouloir du Père qu'il participe dans l'unité essentielle de la Sainte Trinité (48).

(47) F.N., II, p. 9.

(48) On remarquera que dans la théologie trinitaire très exacte qui sous-tend cet épisode, il n'est cependant pas question du Saint-Esprit. Dans les colloques des *Exercices*, Ignace s'adresse à la Vierge, au Fils, (les médiateurs), au Père ; une seule fois à la fin de la méditation de l'Incarnation (Ex. 109), la prière s'adresse aux trois Personnes à la fois, sans que d'ailleurs le Saint-Esprit soit nommément et séparément désigné. Dans le *Journal Spirituel*, le Saint -Esprit est moins souvent mentionné que la Trinité entière, le Père ou le Fils. Cependant, la mystique ignatienne est bien une mystique trinitaire où le Saint-Esprit, pour n'être pas mentionné très souvent, joue son rôle d'illuminateur et de communicateur de la Sainte Trinité ; il est bien l'Esprit du Père et du Fils et qui communique l'esprit (sans majuscule), l'intelligence amoureuse du dessein du Père et du Fils. Ainsi, le 11 février : « en colloque avec le Saint-Esprit, avant de dire la Messe... il me semblait le voir ou le saisir (sentirle) en clarté épaisse ou en couleur de flamme de feu, d'une manière inhabituelle... ». Et, ce même jour, Ignace demande au Père et au Fils de lui donner leur Esprit pour le guider dans la discussion et la décision qu'il cherche, « para discurrir y para discernir » (M.I.C., p. 90) ; le 16 février, il demande la grâce de discuter « con su Spiritu y moverme con el mismo » (*ibid.*, 96). Il est possible, d'ailleurs, que, dans ces deux derniers passages, il soit question non du Saint-Esprit en tant que personne de la Sainte Trinité, mais de l'esprit du Père et du Fils entendu de manière moins personnelle, comme c'est le cas parfois chez saint Paul ; mais, de toute façon, l'esprit du Père et du Fils est un don du Saint-Esprit (cf. Larrañaga, O.C., p. 637-640, qui force un peu la portée de ces textes). Il reste que, malgré tout, et toutes choses égales, la mystique trinitaire ignatienne met davantage l'accent sur le Verbe Incarné médiateur du Père que sur le Saint-Esprit.

Le vouloir qu'exprime le Père, c'est que le Verbe Incarné et crucifié prenne Ignace comme son serviteur. Le français est ici amphibologique ; entendons comme le serviteur du Verbe Incarné.

Le Christ porteur de sa croix fait deux choses qu'il importe de bien distinguer : un geste et une parole.

Il PREND Ignace. On ne nous dit pas comment se réalise cette « prise » ; sans doute par un geste que nous ne devons pas chercher à imaginer. Rappelons ici le témoignage d'Ignace lui-même dans l'Autobiographie : il demandait, alors, à la Vierge de le mettre (mettere, ponere) avec le Fils, et il ne pouvait pas douter que, effectivement, le Père le « mettait » avec le Fils. Il y a correspondance entre ces deux mots : « mettre » et « prendre », qui expriment respectivement le passif et l'actif d'une même opération : celui qui est pris est mis ... Nous avons vu la profondeur mystique que recouvrent dans le contexte ignacien les mots « mettre avec le Fils ». Ce qu'ils impliquent est expliqué par la parole du Christ qui accompagne le geste par lequel il prend Ignace.

Le Christ à la croix prononce une PAROLE : Il dit à celui qu'il *prend* : « Je veux que tu *nous* serves ». Je le veux du vouloir même du Père. Mais, tandis que le Père demandait qu'Ignace fût pris au service du Fils (au singulier), maintenant le Christ, exprimant en son vouloir humain l'unité de vouloir et d'être de la Sainte Trinité, dit : « Je veux que tu *nous* serves ».

SERVIR. Le mot est spécifiquement ignatien. Il a toute une résonance. Il exprime la fin même des Exercices. Il résume l'offrande du Règne, des Deux Etendards, des Trois degrés d'humilité. Dans l'offrande centrale des Deux Etendards, le disciple d'Ignace s'offre pour être « *reçu* sous la bannière du Christ, premièrement en totale pauvreté spirituelle, et, si sa divine Majesté en doit être *servie* et qu'elle me veuille *choisir* et *recevoir*, non moins en pauvreté effective.. » Servir, dans ce contexte, c'est très exactement se consacrer entièrement au dessein de Dieu, à l'oeuvre du salut du monde, en suivant le Christ, avec les moyens que le Christ lui-même a employés pour opérer ce salut, à savoir : la croix, la pauvreté, l'abnégation totale de l'égoïsme et de l'orgueil.

A ce service ainsi entendu, depuis Manrèse, Ignace est entièrement consacré. En cette vision, il lui est confirmé que son idéal de coopérateur de l'oeuvre salvifique du Christ crucifié est voulu de Dieu. Pas seulement accepté, mais voulu de l'initiative divine. Plus qu'un appel, une vocation ; c'est une « mission », un ordre de Dieu, qui est exprimé dans et par cette « prise » d'Ignace comme serviteur par le Fils en accomplissement de la volonté du Père.

La parole du Christ, « je veux que tu nous serves », explique manifestement le geste de « prendre ». Etre avec le Christ, être mis avec e Fils, comme le demandait Ignace, c'est être ainsi ouvrier du salut,

ouvrier du dessein d'amour de Dieu. En analysant plus haut le témoignage de l'Autobiographie, nous avons vu que pour Ignace « être mis avec le Fils » était une très haute grâce mystique que nous avons rapprochée de ce que Marie de l'Incarnation appelle « le don de l'Esprit du Verbe Incarné ». En ce sens, à la lumière du témoignage détaillé de Lainez, c'est une spéciale grâce mystique d'ouvrier apostolique qui est infuse à Ignace en cette prise comme serviteur ; à l'aide de l'Autobiographie, qui parle de totale mutation intérieure, entendons une re-création de toutes ses facultés en vue de l'apostolat, une puissance spéciale d'apostolat à lui conférée.

e) Tandis que, dans le premier épisode, le Père disait : « Je *vous* serai propice », en s'adressant à travers Ignace au groupe entier des compagnons, ici le Père désigne Ignace au singulier : « celui-ci », et le Fils tutoie le serviteur : « Je veux que *tu* serves ». Ainsi semble indiqué que le charisme apostolique d'Ignace est, à la fois, personnel et pour le groupe ; c'est une grâce de chef, de fondateur.

f) Que ce service doive impliquer pour Ignace et ses compagnons, conformément à l'esprit des Deux Etendards, une spéciale participation à la croix du Christ, est nettement indiqué par le fait symbolique que le Christ prenant Ignace porte sa croix. Notons qu'il n'est cependant pas question d'une imposition de la croix à Ignace, comme le voudront certains récits hagiographiques.

Ainsi sont retrouvés, explicités, et amplifiés, les éléments contenus dans le premier épisode : une spéciale grâce du Père, une grâce destinée non au seul Ignace mais à son oeuvre, l'intuition que cette grâce comportera la croix.

C. — *Le nom de Jésus*

Reste cependant une question. Lainez, nous l'avons vu, rapporte ces deux épisodes pour expliquer le choix du nom de Compagnie de Jésus. Ce nom a été choisi par Ignace, parce que dans ces deux épisodes, le fondateur aurait puisé une grande dévotion au nom de Jésus.

Or, dans le récit de Lainez, il n'est pas question du nom de Jésus comme tel, mais de la personne de Jésus en tant que Verbe Incarné et Sauveur crucifié. Le « nom » est donc pris ici au sens biblique, en tant qu'il exprime la personne et son essence, non pas en tant que simple désignation extérieure et individuante. Dans ce contexte, le choix du nom de Jésus pour la Compagnie est né de la dévotion d'Ignace au Verbe Incarné et Sauveur, en tant qu'Il appelle des hommes à collaborer à son oeuvre de salut (49).

(49) Ribadeneyra, dans l'édition définitive de la *Vida* et de la *Vita*, ajoute à la rédaction de 1572 de la *Vita* une phrase qui exprime bien le rapport, pas tellement évident, de la vision de la Storta et du nom de la Compagnie : « dans

Concluons cette analyse des trois textes fondamentaux, celui du Journal, celui de l'Autobiographie, celui de Lainez de 1559.

Dans l'Autobiographie, tout à la fin de sa vie Ignace, résume et concentre toutes ses expériences mystiques de 1537 en une formule très pleine : il avait obtenu de l'intercession de la Vierge que le Père le mît avec le Fils. Grâce mystique suprême, qu'on peut rapprocher du « don de l'Esprit du Verbe Incarné ».

Dans sa conférence de 1559, Lainez analyse les éléments et les moments de cette expérience complexe dont Ignace ne livre dans l'Autobiographie que le sens général et profond (49 *bis*) ; d'abord une parole intérieure du Père : « Je vous serai propice à Rome », qui assure au groupe entier des compagnons d'Ignace une spéciale bienveillance divine impliquant des croix ; ensuite, une sorte de révélation, sous forme d'une symbolique vision intérieure qui explicite les deux éléments de la première expérience : le Christ portant sa croix, en conformité avec une volonté manifestée du Père, « prend » Ignace, ou ce qui revient au même, le «met avec soi », en lui enjoignant, de par le Père, mission d'apôtre selon l'esprit de service des Exercices.

II. — LES SOURCES SECONDAIRES (50)

Cette analyse va nous permettre de résoudre les contradictions apparentes des diverses autres sources qui, toutes, relèvent de l'Autobiographie et du témoignage de Lainez.

Comme Boehmer l'a compris, toutes ces sources secondaires bloquent en un seul épisode simplifié les différents éléments que le texte de l'Autobiographie et l'analyse plus stricte de Lainez permettent de distinguer. Par là même, les éléments ainsi condensés dans ces sources secondaires se chevauchent et se compénètrent de diverses façons : à savoir, d'une part, la réalisation de la prière d'Ignace demandant à être mis avec le Fils, d'autre part, la réalisation de cette prière dont Lainez nous apprend qu'elle s'est opérée en deux moments successifs

cette célèbre vision et dans d'autres illuminations (divines) nombreuses et importantes, le Seigneur Jésus imprima et inséra profondément (penitus infixit) son nom très sacré dans l'esprit d'Ignace pour qu'il imposât à la Compagnie un nom tiré de ce nom (de Jésus) « ut ejus ex nomine Societati nomen imponeret... » L'espagnol est un peu moins expressif : « Notre Seigneur avait imprimé dans son cœur ce nom sacré, et l'avait enraciné de telle manière qu'il ne pouvait s'en détourner ni en chercher un autre », *Vita* (1586), p. 694 ; *Vida* (1583), p. 124.

(49 *bis*) On trouve le même processus de synthétisation dans le récit de la vision de Hocez entrant dans la gloire : Ignace dans l'Autobiographie ne parle que d'une seule vision (Autobiographie, § 98, F.N., I, 500), tandis que Lainez en distingue deux (F.N., I, p. 138).

(50) Traduction des sources secondaires en appendice.

(les paroles imprimées dans le cœur, puis la vision proprement dite) (50 *bis*).

1° *Quant au moment*

Tout est reporté à un seul lieu et à un même moment sur le chemin de Rome (seul Nadal, en 1557, et par une erreur qu'il ne fait pas en 1554 et qu'il corrigera par la suite, met la scène à Rome et en 1539) (51). Ribadeneyra le premier, et en 1572, précise que l'église où Ignace a eu sa vision était déserte, et qu'Ignace y était seul (52). Ainsi, d'une manière ou d'une autre, tout est reporté à ce que la tradition postérieure considérera comme la Storta, alors que seule la vision proprement dite (second épisode de Lainez) peut être localisée à cet endroit. Cette simplification s'explique : les autres éléments de l'expérience d'Ignace, à savoir la prière à la Vierge et le premier épisode rapporté par Lainez, les paroles imprimées dans le cœur, sont simplement une préparation de la vision proprement dite, qui en dégage explicitement le sens.

2° *Quant aux paroles entendues par Ignace*

Les sources secondaires réunissent en un seul les deux épisodes distingués par Lainez ; elles ne distinguent pas, d'une part, les paroles imprimées dans le cœur d'Ignace, et, d'autre part, les paroles du dialogue entre le Père et le Fils entendues intérieurement dans la seconde expérience. De plus, elles hésitent entre deux formulations très différentes de ces paroles, ou bien : « Je serai avec vous », ou bien : « Je vous serai propice ».

A. — *Quatre récits successifs de Nadal*, les deux premiers antérieurs à la conférence de Lainez, les deux derniers postérieurs : *Exhortation en Espagne pour la promulgation des Constitutions* (1554). *Exhortation au Collège Romain* (1557). *Exhortation à Coïmbre* (1561). *Dialogue pour la défense de la Compagnie* (1563).

(50 *bis*) « Es ergibt sich daraus, dass in der späteren Ueberlieferung die verschiedenen Erlebnisse Loyolas in eins zusammengezogen worden sind ».
H. Boehmer, *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, Bonn, 1914, p. 212-213, n. 3.

(51) C'est, du moins, ce que semblent impliquer ces mots de Nadal : « comme notre Père très saint *avec ses compagnons* et surtout le Révérend Père Favre et Lainez, notre excellent vicaire, s'adonnait à la prière, *au moment de la fondation de la Compagnie* ». Ce qui ne peut s'appliquer qu'à la délibération de 1539 à Rome, F.N., II, p. 9. On a déjà noté l'erreur de l'auteur de la *Vita* anonyme, qui localise la scène près de Sienne, mais toujours sur la route de Rome, F.N., II, p. 443. Olivier Manare, dans un texte très tardif (vers 1600), déjà cité, place la vision entre Bologne et Florence, SC, I, p. 507.

(52) Ribadeneyra, *Vita* (1572), f° 60 r°.

Le premier de ces textes, celui de 1554 (53), antérieur même à l'Autobiographie d'Ignace, est destiné, comme la plupart des récits de cette vision, à nous expliquer le sens du nom Compagnie de Jésus. C'est le Christ, non le Père, qui, dans la version de Nadal, va jouer le premier rôle. Il apparaît, portant sa croix, à Ignace. Le Père se contente de pousser Ignace près du Fils sans rien dire ; mais Nadal explique ce geste du Père de la même façon que le fera Lainez : le Père livre ainsi silencieusement Ignace comme serviteur au Christ. Le Fils seul parle. Il dit : « Ego vobiscum ero ». Nadal explique que par ces mots « Il signifiait évidemment que Dieu nous choisissait comme compagnons de Jésus ». C'est donc une conjonction d'Ignace au Seigneur Jésus qui est centrale, d'Ignace en tant qu'il précontient la Compagnie. Cette conjonction, d'ailleurs, selon Nadal, implique une participation à la Croix que porte symboliquement le Seigneur. On le voit, cette présentation de la vision, encore que stylisée, est assez complète, puisqu'elle en sauve les éléments essentiels : l'intimité avec le Christ, le service du Seigneur Jésus, la participation à sa croix ; le sens trinitaire de la scène, bien qu'estompé, n'est pas complètement éliminé.

Mais, dans ce premier texte de 1554, Nadal transforme les paroles divines qu'Ignace a cru entendre. Il n'y a plus qu'une seule parole, alors que pour Lainez, le Père, dans un premier épisode, imprime au cœur d'Ignace les mots : « Ego vobis propitius ero », puis dans un second épisode, dialogue avec le Fils (« Je veux que tu le prennes comme serviteur. Je veux que tu nous serves »). Cette unique parole à quoi Nadal réduit ici la communication divine, c'est le Fils seul qui la prononce. Tandis que, chez Lainez, la succession des diverses paroles divines exprime propitiation d'abord, mission de serviteur ensuite, ici Nadal tente de bloquer ces deux aspects en une seule phrase plus vague qui met l'accent surtout sur la proximité d'Ignace au Christ, d'Ignace en tant qu'il représente la Compagnie : « Je serai avec vous », lui dit le Christ.

Il est extrêmement intéressant de constater que dans les trois textes suivants (1557, 1561, 1563) Nadal va hésiter et sur les paroles prononcées et sur la personne divine qui les prononce et, par conséquent, sur le sens même de la vision (54).

(53) F.N., I, p. 313-314. Appendice II.

(54) Le texte de Nadal de 1557, tel que le donnent les Fontes Narrativi, semble grammaticalement signifier que la croix du Christ a été imposée à Ignace : « mirabilem habuit apparitionem intellectualem in qua Deus Pater demonstrabat *ipsi* Iesum Christum portantem crucem ; et *ipsum* cum Domino Iesu sic *oneratum* cruce constituens et veluti applicans, dicebat : Ego propitius ero vobis... ». Grammaticalement l'accusatif *oneratum* ne peut qualifier qu'*ipsum* qui ne peut désigner qu'Ignace. Mais si la lecture *oneratum* est exacte, il est probable que c'est un lapsus de Nadal (qui est coutumier du fait) ou du scribe, et qu'il faut lire *onerato*, comme semblent l'exiger et le mouvement de la phrase et les autres témoignages : on devrait alors traduire : « mettant Ignace avec le Christ ainsi chargé de la croix, et faisant pour ainsi dire adhérer Ignace au Christ, le Père lui dit : « Je vous serai propice... ». F.N., II, p. 9.

En 1557 (55), la mention d'une mission de service confiée à Ignace disparaît. C'est le Père seul qui parle (au lieu du Fils seul dans le texte précédent), et cette fois la personne divine dit : « Ego vobis propitius ero » (au lieu de « vobiscum ero » dans le texte précédent). Nadal se réfère explicitement à un récit de Lainez (56).

En 1561 (57) et 1563 (58) se retrouve l'élément si important, négligé en 1557, à savoir la constitution d'Ignace comme serviteur du Christ par le Père. Dans ces deux textes, c'est toujours le Père qui parle, mais, au lieu du « Vobis propitius ero » de 1557, le Père prononce les paroles que le texte de 1554 mettait dans la bouche du Fils... : « Ego vobiscum ero ». Dans le texte de 1563, Nadal ajoute une précision : selon lui, Ignace commente à ses compagnons cette parole du Christ en leur prédisant des croix. C'est comme si, dit Nadal, il avait entendu : « Ego vobis ero in tribulatione », ce qui élimine un peu l'élément spirituel des paroles rapportées par Lainez, selon lequel Ignace interprétait la bienveillance divine comme une promesse de croix : ici Nadal a tendance à plutôt présenter la bienveillance divine comme une protection contre les croix (59).

(55) F.N., II, p. 9-10. Appendice III.

(56) Il existe un cinquième témoignage de Nadal relatif à la vision de la Storta, mais il est impossible à dater. Ce sont des notes sur le texte de l'Institut appelé Examen (In examen annotationes, E.N., IV, p. 17) (Appendice VII). Ce texte reproduit la marche du récit de Nadal de 1557 (le Père parle seul et dit : Ego vobis propitius ero) ; mais, complément important, la mention de la vocation de serviteur, absente du texte de 1557, est ici retenue. De plus, le sens du nom de la Compagnie est admirablement expliqué, avec la profondeur spirituelle qui caractérise Nadal, par les méditations du Règne et des Etendards des *Exercices*. Les Editeurs des *Epistolae Nadal* proposent la date de 1553 pour ce texte, Nadal ayant cette année-là expliqué effectivement l'Examen, mais c'est une base trop fragile pour qu'on puisse y fonder une datation acceptable.

(57) F.N., II, p. 158. Appendice V.

(58) F.N., II, p. 160. Appendice VI.

(59) Dans le texte de 1563, Nadal, d'ailleurs, dégage bien le sens spirituel de la vision : *a*) il explique que, lorsque le Père « pose » (statuit) le Christ portant sa croix devant Ignace, « il lui montre celui qu'il doit *suivre*, à savoir le Christ avec sa croix, au service de qui il le désignait (asserebat) » ; — *b*) après avoir dit que le Père a prononcé les paroles « Ego vobiscum ero », Nadal explique : « c'est comme si Ignace avait entendu : « Je serai avec vous dans la tribulation » (les éditeurs des Fontes Narrativi coupent mal la phrase ; au lieu de « quasi audisset *Ego vobiscum ero*, in tribulatione vidit omnes januas Romae esse illis occlusas... » lire : « quasi audisset *Ego vobiscum ero in tribulatione*, vidit omnes januas ... », ce qui seul donne un sens acceptable) ; — *c*) Nadal dégage bien l'infusion de grâce que comporte la vision pour Ignace : « fiduciam incredibilem illius mentis indutam, excellentem animi constantiam, spem ac praeclarissimam futuri instituti intelligentiam », ce sont bien des grâces proprement apostoliques, des grâces de fondateur, et sous la forme d'une re-création psychologique de ses facultés ; — *d*) enfin, Nadal affirme explicitement que, à son sens (c'est une conclusion personnelle qu'il tire), dans ces conditions, ces grâces n'ont pas été communiquées à Ignace pour lui, mais pour sa Compagnie : « *unde* concipiam *ego* incredibilem quandam spiritus vim et efficaciam non Ignatio solum sed illius *sectatoribus* esse communicatam ».

On voit bien ce que Nadal a retenu de ce qu'il a appris de Lainez sur la Storta : une promesse de protection divine, une intervention de la Trinité, une mission de serviteur confiée à Ignace dans le sens des Exercices, une spéciale référence à la croix incluse en cette mission, un rapport de la vision de la Storta à toute la Compagnie par la médiation d'Ignace, une conjonction de toute la Compagnie au Christ par Ignace... Tous ces éléments se trouvent parfaitement équilibrés en une suite vivante dans le témoignage de Lainez. Nadal, lui, joue librement de ces éléments, met l'accent, tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, fait des variations sur ce thème unique et complexe. Il est évident qu'il n'a pas eu conscience des transformations presque incohérentes qu'il faisait subir à la tradition reçue de Lainez. Nous avons ici un exemple frappant de la manière dont une tradition est élaborée involontairement par un esprit trop rapide et peu clair. Nadal manque de précision et de fermeté ; ainsi, fait très caractéristique, il est incapable d'écrire, il ne domine pas sa langue latine qui est grammaticalement et logiquement incorrecte parce qu'il a oublié le début de sa phrase quand il arrive au bout. Mais il a les qualités de ses défauts ; il est intuitif, fort intelligent et, en définitive, à cause de cette intelligence spirituelle aiguë, il ne trahit pas l'essentiel des événements qu'il traduit, qu'il transpose plus qu'il ne les rapporte.

B. — *Ribadeneyra, De Actis* (1559-1566) (60). Sorte de fichier sur saint Ignace, préparatoire à la vie que, bientôt, écrira Ribadeneyra. Tout l'accent est reporté sur le *propitius ero*, sur la protection divine qui est attribuée au Fils et non plus au Père comme chez Lainez. Le Père met Ignace et ses compagnons sous la protection du Fils. C'est le Fils, non plus le Père, qui prononce les paroles : *Ego vobis propitius ero.* C'est après la vision (non avant, comme chez Lainez), qu'Ignace explique à ses compagnons : « Je ne sais pas ce qu'il en sera de nous, si nous devons être crucifiés à Rome, ou ce qui nous arrivera » et Ribadeneyra, continuant à mettre l'accent sur la propitiation divine, et fabulant un peu, met dans la bouche d'Ignace ces paroles qui sont une extrapolation : « mais je suis certain d'une chose, c'est que *Jésus-Christ* nous sera propice » (dans le récit de Lainez, Ignace insiste sur le fait que la bienveillance divine prendra la forme de croix, — Ribadeneyra, sur le fait que, dans et malgré les croix, la bienveillance du Fils s'exercera). Conséquence de ce déplacement d'accent : le fait si important souligné par Lainez est complètement éliminé, à savoir qu'Ignace est constitué par le Père serviteur du Fils. L'échange des volontés entre le Père et le Fils disparaît aussi. La profondeur théologique et spirituelle de la scène est ainsi diminuée.

Autre conséquence de ce déplacement d'accent : chez Lainez, entre les deux épisodes, il y a un jeu subtil de « vous » et de « tu », de collectif

(60) F.N., II, p. 377. Appendice X.

et de personnel, de relation des personnes divines à toute la Compagnie et à Ignace seul, mais en tant qu'il représente la collectivité de ses compagnons ; chez Ribadeneyra, tout l'accent étant mis sur le *propitius ero*, sur la relation personnelle du Christ à Ignace, la vocation d'Ignace comme serviteur chef disparaît.

On voit clairement comment, dans cette présentation, le bloquage des deux épisodes en un seul, la confusion des paroles imprimées dans le cœur d'Ignace et de celles qui furent perçues par lui dans le dialogue de la vision, amènent une profonde transformation du témoignage de Lainez, auquel pourtant se réfère explicitement Ribadeneyra : « C'est ainsi, dit-il sans sourciller, que l'a rapporté le P. Lainez ».

C. — *Ribadeneyra dans la première édition de sa Vie d'Ignace* (1572) (61), développe simplement la fiche précédente, en l'enjolivant de beaucoup de rhétorique et de quelques nouveaux détails sans grande importance (62). Dans sa dernière et définitive édition — espagnole en

(61) En 1572, Ribadeneyra fait paraître à Naples une première édition en latin de la vie de saint Ignace que François de Borgia l'a chargé de composer : *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris, libris quinque comprehensa, in quibus initia ipsius Societatis ad annum usq. Domini* 1556 *explicantur. Auctore Petro Ribadenera, sacerdote Societatis eiusdem. Neapoli, apud Ios. Cacchium,* M. DLXXII. Cette première édition fut tirée à cinq cents exemplaires seulement et elle ne fut pas mise dans le commerce. Elle est aujourd'hui rarissime : la Mazarine en possède un exemplaire (32.132) venant du Collège Romain ; la bibliothèque du scolasticat S.J. de Chantilly en possède également un exemplaire. Malheureusement pour Ribadeneyra, son ouvrage parut au moment même où la Troisième Congrégation Générale et l'élection de Mercurian au généralat marquent une réaction anti-espagnole dans la Compagnie. On reprocha à Ribadeneyra d'une part d'attacher trop d'importance aux choses et aux événements d'Espagne, d'autre part de trop se donner comme témoin immédiat ; reproche qui semble fort injuste à un moderne, puisque, aussi bien, ce qui fait l'intérêt et la valeur de l'ouvrage de Ribadeneyra, c'est qu'il est un témoignage de première main et une source originale. Toujours est-il qu'il fallut attendre 1583, pour qu'un nouveau général, Aquaviva, consentît à laisser paraître une seconde édition, en espagnol cette fois. Ribadeneyra, pendant les onze ans d'intervalle entre ces deux éditions, avait modifié et augmenté son texte. En 1586, il fit paraître une traduction latine de l'édition espagnole et en même temps une nouvelle édition espagnole. — Cf. l'Introduction de E. Rey à Pedro de Ribadeneyra, *Historias de la Contrarreforma*, B.A.C., Madrid, 1954, Introducción a la Vida de San Ignacio de Loyola, p. 6-33 ; — P. Tacchi-Venturi, *Della prima edizione della vita del N.S.P. Ignazio scritta del P. Pietro Ribadeneyra. Note storiche e bibliografice* (Estratto delle Lettere Edificante della Provincia Napoletana, IX, nº 1, hors commerce). La notice de Sommervogel n'est pas tout à fait exacte : il n'a pas vu le rapport des trois éditions.

De l'édition de 1572 il n'y a pas de réimpression moderne. On trouve le texte espagnol de 1583 dans l'édition commode de E. Rey, ci-dessus indiquée. Le texte latin de 1586 se trouve dans les Acta Sanctorum Julii, VII, p. 666-788, d'après l'édition de Plantin, à Anvers 1587.

(62) Ainsi, Ignace, expliquant la vision à ses compagnons, ne se contente pas de se demander s'ils seront crucifiés à Rome, mais encore s'ils ne seront pas roués (noter que l'édition du P. Rey porte ici par erreur *cuerda* au lieu de *rueda* comme les éditions originales, ou l'édition Mir de 1880, reproduisant l'édition définitive des Obras Completas de 1605).

1583 (63), latine en 1586 (64) — Ribadeneyra ajoute une référence à Lainez : il affirme explicitement que sa source est la conférence de Lainez à laquelle il dit avoir assisté. Manifestement, sans s'en rendre compte, il a profondément altéré, comme on vient de le voir, le témoignage de Lainez pour l'avoir lu trop superficiellement. Critiquement, le cas est intéressant : il nous montre avec quelle liberté un historien du XVIe siècle, de la meilleure foi du monde, utilisait ses sources. Et pourtant, cette vie de saint Ignace par Ribadeneyra est peut-être le premier monument et le premier chef-d'œuvre de l'histoire critique moderne.

D. — *Vie anonyme* (1567 ?) (65). Elle fournit un bon exemple, elle aussi, de l'élaboration imposée aux données de Lainez dont elle dépend manifestement. L'anonyme reproduit à peu près le mouvement du récit de Lainez, sans distinguer les divers épisodes, mais il met dans la bouche du Fils cette parole composite : « Je veux que tu me serves et je te serai propice à Rome », ce qui a l'avantage de sauver les deux éléments essentiels, protection divine et vocation de serviteur intimée à Ignace, en les bloquant en un seul sans en éliminer aucun. Bien que les deux épisodes ne soient pas distingués, c'est cet anonyme qui est au fond le moins infidèle à l'esprit même du témoignage de Lainez.

E. — *Saint Pierre Canisius. Censure de la Vie d'Ignace, de Ribadeneyra* (vers 1572) (66). La première édition de la *Vie*, par Ribadeneyra, tirée à cinq cents exemplaires seulement, et qui ne fut pas mise dans le public, fut envoyée à toutes les maisons de la Compagnie pour être censurée. On a conservé certaines des remarques qui furent adressées à Rome (67). La plupart montrent, chez leurs auteurs, un souci d'édification hagiographique plus que d'exactitude historique. Une des plus caractéristiques à cet égard est celle du P. Araoz (68), neveu par alliance de saint Ignace, qui déclare *a priori* impossibles un certain nombre de faits par ailleurs avérés. Seul, St. Pierre Canisius fait une remarque sur le long chapître de Ribadeneyra relatif à la Storta. Il ne précise pas quelle est la personne divine qui parle, mais il demande qu'au lieu de lui faire dire : « Ego vobis Romae propitius ero », on lui fasse déclarer « Io saro con voi » (je serai avec vous), formule qui à mon sens ajoute-t-il, contient beaucoup plus que ce qu'exprime le mot *propitius*, bien que ce mot soit le plus souvent cité... ». Canisius ne propose pas sa formulation comme critiquement plus sûre et historiquement plus vraie ; il se contente de juger que le sens en est plus plein, ce qui

(63) *Vida*, p. 122-125, Appendice XII.
(64) *Vita* (1586), p. 694. Appendice XII, en notes.
(65) F.N., II, p. 443. Appendice IX.
(66) SC, I, p. 715. Appendice XIII.
(67) SC, I, p. 712-749.
(68) *Ibid.*, p. 735-736.

est incontestable ; il a conscience que Ribadeneyra laisse tomber un élément essentiel de l'expérience d'Ignace à la Storta : l'intimité avec Dieu ; mais, en réintroduisant cet élément, il élimine complètement celui sur lequel Ribadeneyra avait mis unilatéralement l'accent, la propitiation divine qui était cependant partie essentielle aussi de l'expérience d'Ignace, telle que Lainez la rapporte.

F. — *Polanco*, dans *la Vie d'Ignace* (69) qu'il composa à son tour tout à la fin de son existence, *vers* 1574 (il mourra en 1576), suit la même méthode unilatérale que Ribadeneyra : c'est le Christ qu'il fait parler, et qui dit : « Ego vobis propitius ero ». Comme Ribadeneyra il élimine la vocation d'Ignace comme serviteur.

***

G. — Les conclusions de cette longue analyse des sources sont faciles à tirer.

L'attitude de Canisius dans sa critique de Ribadeneyra nous livre, sans doute, la clef des contradictions et des hésitations que nous avons relevées dans les sources secondaires. Canisius ne se demande pas, comme le ferait un historien moderne, quelle est la formule qu'Ignace a, le plus probablement, rapportée à ses compagnons ; il se demande quelle formule exprimerait le mieux l'expérience d'Ignace ; il parle de plénitude, non d'exactitude critique. Et, soit dit en passant, cette conception de l'histoire n'est pas plus fausse que la nôtre. Plus que le détail et les moments successifs de l'expérience mystique d'Ignace à la Storta, les sources secondaires que nous venons d'examiner essaient de dégager le sens global de cette expérience. Mais elles le font analytiquement plutôt que synthétiquement ; je veux dire qu'elles choisissent un des éléments de l'expérience complexe d'Ignace et elles le mettent en valeur comme plus essentiel au détriment des autres, unilatéralement, sans essayer de rendre le lien qui unit ces éléments et le développement vivant qui amène de l'un à l'autre. C'est surtout parce qu'elles ont négligé la succession temporelle des trois moments de l'expérience d'Ignace (prière pour être mis avec le Christ, promesse obscure de propitiation divine crucifiante, vocation de serviteur chef) que nos sources secondaires se sont rendues incapables de saisir l'unité des éléments contenus dans ces trois moments et ont été fatalement amenées à en choisir un pour y mettre exclusivement ou unilatéralement l'accent. Une fois qu'on a saisi ce mécanisme de raccourcissement et de simplification chronologique, les contradictions de nos sources secondaires s'expliquent :

1° Les paroles du Père, on l'a vu, sont parfois attribuées au Fils, parce que, effectivement, dans le témoignage de Lainez, avec beaucoup

(69) F.N., II, p. 585. Appendice XIV.

d'exactitude théologique, est exprimée la coïncidence profonde des vouloirs du Père et du Fils. Cette attribution des paroles au Fils est due à la nécessité d'expliquer le nom de Compagnie de Jésus, lié à la vision de la Storta : comme on bloque toutes les paroles primitives en une seule sentence, que, par là-même, on supprime tout dialogue, force est bien de ne plus faire intervenir que le Fils. Mais, en attribuant au Fils seul ce qui est un dialogue entre le Père et le Fils, expliquant une parole antérieure du Père, les sources secondaires éliminent l'aspect proprement trinitaire de la vision de la Storta.

2º Les formules « Ego vobis ero propitius » (ou, ce qui revient au même : « Ego ero vobis Romae propitius », ou : « Ego vobis Romae propitius ero »), qui dans le récit de Lainez ont été imprimées intérieurement par le Père au coeur d'Ignace lors d'une première expérience mystique, sont reportées par les sources secondaires dans la vision proprement dite, parce que cette vision est le prolongement et l'explication de la première expérience dont Ignace lui-même, d'abord, n'avait pas saisi le sens. Mais, ainsi, les sources secondaires suppriment toute mention de la vocation de serviteur, intimée à Ignace par le Père et le Fils, et qui explique l'obscure promesse divine de la première expérience. Par là-même, les sources secondaires laissent de côté la dialectique de personnel et de collectif, tout le jeu du *vous* et du *tu* du récit primitif, qui symbolise et prophétise la mission prochaine d'Ignace chef et créateur. Les sources secondaires insistent uniquement sur la mission de la Compagnie entière ; elles n'ont pas tort, après tout, puisque la mission d'Ignace, personnelle certes, est une mission de fondateur de groupe, et n'a de sens que par son ordination au groupe.

3º Les sources secondaires hésitent entre deux formulations de la parole entendue par Ignace, où elles résument le dialogue primitif et les deux épidodes qui la composent. Ou bien : « Je serai avec vous », ou bien : « Je vous serai propice ». Un même auteur, tel Nadal, passe d'une formulation à l'autre. Le sens de ces deux expressions est pourtant fort différent, comme l'a vu et noté Saint Pierre Canisius, l'une exprimant l'intimité avec Dieu, l'autre la bienveillance et protection divines. Lainez, source des autres récits, donne explicitement, rappelons-le : « Je vous serai propice ».

Cependant, la formule « Je serai avec vous », bien qu'elle ne soit pas critiquement authentique, est une traduction stylisée acceptable de ce qu'Ignace voulait dire, quand il confiait à Gonzâlez, dans l'Autobiographie, qu'il avait demandé et obtenu d'être « mis avec le Fils ». Cette mise avec le Fils, Ignace l'expérimente en deux temps : l'impression en son coeur du « Je vous serai propice à Rome », puis la vision qui explicite le sens de cette propitiation divine en consacrant Ignace serviteur, au sens que nous avons dit. Ainsi la formule, « Je vous serai propice », n'a de sens, au fond que si elle est, d'une part,

une expression de la mise avec le Christ, et, d'autre part, si elle est expliquée par la vision . C'est parce qu'ils saisissaient plus ou moins obscurément que la promesse de propitiation divine était l'expression d'une donnée plus profonde, que les auteurs des sources secondaires ont, parfois, substitué la formule arbitraire : « Je serai avec vous » à la formule, matériellement plus exacte et formellement moins expressive : « Je vous serai propice ». C'est pour la même raison qu'ils ont reporté l'une ou l'autre de ces deux formulations à l'intérieur de la vision proprement dite, alors qu'en fait la formulation authentique était antérieure à la vision ; ces deux formulations, en effet, n'avaient de sens complet que dans et par la vision.

(*à suivre*)

Robert Rouquette, S. J.

UNE ÉTAPE DE LA « DÉROUTE DES MYSTIQUES »

LA RÉVISION ROMAINE DU « CATÉCHISME SPIRITUEL » (1661)

Le *Catéchisme spirituel*, qui passe à bon droit pour le chef d'oeuvre du Père Surin, parut il y a exactement trois siècles, en 1657. Quoi qu'en dise l'*Avis au lecteur*, l'auteur n'en ignorait pas tout à fait la publication, pour laquelle il avait une « véhémente inclination », mais dont il ne voyait pas « comme nos supérieurs eussent pu donner une approbation à cet ouvrage étant fait comme il est ». « Le livre lui est échappé, confesse-t-il ingénument à l'abbé de Vaux, par la facilité qu'il a eue à en donner des copies à quelques personnes de piété ». Cette première édition bretonne, anonyme, eut sans doute un tirage fort restreint, l'éditeur de Surin n'en a retrouvé qu'un seul exemplaire. Réservée aux amis, elle semble être passée inaperçue. Il n'en fut pas de même de l'édition publiée à Paris, trois ans plus tard, au début de 1661, sur les ordres du Prince de Conti, par M. de Meurs (1). Les Supérieurs s'émurent de cette publication faite à leur insu. Rome s'en mêla et imposa une révision. Depuis, rapporte Surin dans « l'autobiographie », qu'il rédigea en 1663 entre deux prédications au simple peuple des villages du Bazadais, « il fut imprimé à Paris, et comme il eût quelque cours, nos supérieurs en eurent quelque étonnement, et le Révérend Père Général en ouit parler. Sur quoi voulant savoir comme cela s'était fait, et l'ayant appris, il le donna à examiner à trois Pères, qui ne trouvèrent rien à reprendre, car le Père Général m'écrivit que l'ayant donné à trois à examiner, il n'y avait eu rien digne de répréhension. Néanmoins pour quelque juste raison, il ne voulut pas que je le fisse imprimer de sorte qu'ensuite j'écrivis à tous ceux qui avaient contribué à cela, mêmement à un Prince du Sang (2) qui avait procuré cela, ainsi que

(1) *Lettres spirituelles du P. J.J. Surin* (1640-1659), édition Cavallera, Toulouse, 1928, t. II, p. 69, 70, 431-436 ; SOMMERVOGEL, *Catalogue des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VII, 1705, 1706.

(2) Le Prince de Conti.

je l'ai appris depuis, priant Son Altesse de ne se point entremettre de cette affaire sans l'agrément de nos Supérieurs » (3).

Les regestes du Père Général, Goswin Nickel, confirment la relation de Surin, mais la complètent par d'abondantes et utiles précisions. Les réponses de Rome et leurs allusions permettent, en effet, de reconstituer le détail de cette histoire.

Elles nous apprennent que le Père Surin avait lui-même demandé, le 20 mars 1661, au Père Général « de faire examiner le *Catéchisme spirituel*, composé par lui, mais disait-il, publié à son insu » (4). Dans le même temps, les adversaires bordelais de Surin et de ses amis mystiques lançaient une offensive fort bien concertée. Le plus passionné d'entre eux, vrai chef des anti-mystiques, le Père Léonard Champeils, confesseur et casuiste de la Maison Professe à Bordeaux, écrivait le 21 mars au Père Général « ce qu'il pensait du gouvernement de sa Province et en général de la théologie mystique des Pères Surin et Bastide » (5). Quinze jours plus tard, le 4 avril 1661, un de ses confrères, *operarius* à la même Maison, le Père François Ducreux, depuis des années en correspondance suivie avec Rome à propos des cabales menées par l'Assistance autour de son *Despautère corrigé*, alertait à son tour le Père Général « sur ce qu'il y a lieu de penser des deux principaux patrons de la Théologie mystique, qui ont leurs avocats et leurs défenseurs à Bordeaux » (6). Dix jours après, 13 avril 1661, nouvelle lettre du Père Léonard Champeils accompagnant « des *Notes* sur le *Catéchisme spirituel* du Père Joseph Surin » (7).

Le Père Général répond aux adversaires de Surin. Au Père Léonard Champeils, le 2 mai, à sa lettre du 21 mars : « j'en ai écrit au père Vice-Provincial afin qu'il voie le remède le plus efficace qu'il y pourra porter » ; (8) au Père Ducreux, le 16 : « j'ai déjà écrit sur cette affaire au Père Provincial et au Père Vice-Provincial. Néanmoins j'aurai soin que cette doctrine soit examinée ici (à Rome) avec soin afin de voir le remède efficace aux dangers qu'on a lieu d'en craindre » (9). Le 30, accusant réception au Père Léonard Champeils de ses *Notes* sur le *Catéchisme spirituel*, il lui mandait : « nous aurons soin de faire examiner ces notes et toute la théologie mystique afin qu'après qu'aura été condamné ce que la censure jugera devoir l'être, soit maintenue la pure doctrine de la Compagnie. En attendant nous nous souviendrons de tout ce que votre Révérence suggère pour le

(3) *Lettres spirituelles* (édit. Cavallera), t. II, p. 70, — F. CAVALLERA, « L'autobiographie du P. Surin », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. VI, 1925, p. 158 et s.
(4) *Aquit.*, 3, f° 422.
(5) *Aquit.*, 3, f° 421.
(6) *Aquit.*, 3, f° 421 v.
(7) *Aquit.*, 3, f° 422.
(8) *Aquit.*, 3, f° 421.
(9) *Aquit.*, 3, f° 422.

bien de la Province (10)». Ainsi l'attaque menée contre Surin ne semblait pas avoir été sans effet auprès du Père Général. Ses lettres témoignent d'une prévention nettement défavorable à Surin.

La réponse tardive qu'il adressait à celui-ci, le 6 juin, la trahit et le prépare à une désapprobation certaine : « j'ai remis l'ouvrage aux réviseurs dont je communiquerai à votre Révérence les censures ce que nous aurons décidé sur la saine doctrine, votre Révérence, je l'espère, l'observera avec soin selon son obéissance et sa vertu » (11).

C'était l'une des dernières lettres du Père Goswin Nickel. Le lendemain même, le Père Paul Oliva était élu à sa requête Vicaire Général ayant droit de succession et ses pouvoirs (12).

Une missive de Surin à la mère Jeanne des Anges livre son sentiment au lendemain de la réception de cette lettre, un abandon à la volonté divine qu'illumine l'espoir que l'examen auquel le Père Général va soumettre son oeuvre lui sera favorable :

« Je commets à Notre-Seigneur fort franchement tous les ouvrages qu'il m'a inspiré d'écrire pour le bien des âmes, et quitte de tout mon pouvoir le soin de cela entre ses mains. Je patissais un peu de voir que ce qu'il m'avait, ce me semble, suggéré, fut si propre à aider les coeurs des âmes bonnes, et que néanmoins il y eut si peu de disposition en ceux de qui je dépends, pour le produire et ne pouvais venir en la pensée de croire qu'ils avaient raison de rejeter ce que j'avais écrit. *J'ai récemment reçu une lettre de notre Révérend Père Général qui me mande qu'il fera voir ce qui a été déjà imprimé de mon ouvrage et qu'il m'en fera voir sa volonté.* Je prie Notre Seigneur de conduire tout cela selon sa sainte volonté, et me conformer à tout ce qu'il désire (13) ».

Dans le même temps, il écrivait à l'abbé de Meurs, éditeur de l'édition parisienne du *Catéchisme* :

« Je vois aussi que Notre-Seigneur ne veut point que j'aille de droit fil à l'exécution de ce qui est contre le sentiment et volonté de nos Pères. Ainsi s'ils enjoignent l'opposition à ce que rien de ce que j'ai écrit ne soit mis à jour, je ne manquerai point de vous en faire aviser, et pour cela même j'ai cessé de correspondre avec l'imprimeur de cette ville qui voulait mettre au jour une douzaine ou quinzaine de poèmes sur l'amour divin qui semblaient pouvoir profiter aux âmes pieuses (14) ».

Cette prudente disposition devançait l'injonction qui lui parviendrait, avant la fin du mois, du Révérend Père Vicaire.

Concurrement à leurs dénonciations à Rome, les meneurs du parti anti-mystique ranimaient les hostilités à Bordeaux. Une lettre du

(10) *Aquit.*, 3, f° 422.
(11) *Aquit.*, 3, f° 421 v°.
(12) Decr. XI Congregationis 8.
(13) Lettre du 8 juillet 1661, F. Cavallera, « Lettres inédites de J.J. Surin », *R.A.M.*, t. XXX, 1954, p. 64.
(14) Lettre du 2 juillet 1661, *ibid.*, p. 60.

père Vicaire à Surin du 4 juillet 1661 en livre l'écho : « comme je supporte avec peine que quelques uns des Nôtres se déchaînent partout en propos contre la théologie mystique, de même, je ne puis approuver que rien paraisse, surtout en cette délicate matière, qui n'ait été examiné avec le plus grand soin. Je n'ai pas reçu les Notes du Père Léonard Champeils contre l'opuscule que le père Baltazar Cordier a placé en tête des Oeuvres de saint Denys, dont votre Révérence fait mention dans sa lettre du 13 mai (15).

« Je m'appliquerai à ce que le dit Père Champeils ou quelque autre ne crée pas d'ennui à votre Révérence, pour l'instant, cependant que son *Catéchisme* est examiné ici, qu'elle n'enseigne rien ou ne permette sous aucun prétexte que rien soit imprimé par elle ou par un autre, à l'insu des Supérieurs, je l'attends de son obéissance » (16).

S'il souhaitait modérer la dispute bordelaise, le Père Vicaire était davantage préoccupé d'un nouvel écrit clandestin que les Mystiques semblaient en train d'éditer. Il écrivait, en effet, le même jour au Père François de Costa : « Nous n'avons pas vu ici le nouveau petit livre d'introduction à la Vie mystique et je ne peux me résoudre à croire que le Père Jean Joseph Surin et le père Claude Bastide éditent des livres avant leur révision et sans la permission des supérieurs. S'il en était ainsi et s'ils méditaient de publier d'autres livres à l'insu des Supérieurs, je recommanderais à votre Révérence d'en avertir le Vice-Provincial afin qu'il en prévienne promptement le mal. Lorsque votre Révérence traite de la théologie mystique qu'elle use selon sa prudence de paroles qui n'offrent à personne occasion de se plaindre » (17). Sans cacher ses réserves à l'endroit des Mystiques, le Père Vicaire Général déclarait plus fortement au Père Destrades à Bordeaux, son désir que la charité régnât entre les Nôtres : « Pour ce qui concerne les Pères Jean Joseph Surin et Bastide dont votre Révérence nous recommande la doctrine et la piété, je n'approuve pas plus que les Nôtres se déchaînent contre les Mystiques que je ne veux voir introduite leur doctrine, éloignée de notre Institut et de l'esprit de notre fondateur, de quoi pourrait sortir quelque danger pour la vie spirituelle. Ma volonté est que votre Révérence ait à coeur

(15) Il s'agit évidemment de l'*Isagoge ad Mysticam theologiam S. Dionysii areopagitae*, que le Jésuite belge avait placé en tête de son édition des œuvres de Denys, *Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae* a Balthasare Corderio Soc. Jesu. Doct. theol. latine interpretata et notis theologicis illustrata, Antverpiae, ex officina Plantiniana, in fol. — SOMMERVOGEL, II, 1439. Il y traitait brièvement de la théologie mystique (définition, principe, fin, conditions requises de l'union à Dieu qu'elle réalise). Il serait curieux d'avoir ce document, qui apporterait peut-être quelque élément à la question des rapports de Surin avec le Pseudo-Denys. Cf. M. OLPHE-GALLIARD, « Le Père Surin et Saint Jean de la Croix », dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 425-439.

(16) *Aquit.*, 3, f° 421.

(17) *Aquit.*, 3, f° 424.

que nous ne favorisions, autant qu'il est en nous, pas moins un amour mutuel entre nous qu'une vraie et solide doctrine dans la Compagnie » (18).

Ces documents ne laissent aucun doute sur la pensée de Rome. Préoccupés comme leur prédécesseur, le Père Vitelleschi, de tendances mystiques, qui leur paraissent moins dans la ligne propre de la Compagnie et enclins personnellement à les condamner, le Père Général et le père Vicaire accueillent avec sympathie les critiques qui leur sont opposées, mais ils entendent que la doctrine soit examinée par des réviseurs compétents et les personnes traitées avec charité.

Le dépouillement des recueils de censures du *Fondo Gesuitico* nous a fait rencontrer les pièces que tous, mystiques, anti-mystiques et père Général, attendaient pour dirimer ce procès : Au revers de la première était inscrit en latin :

Aquitania 1661.
Judicium duorum revisorum de *Catechismo mystico* ejusque censore. Favent ambo *catechismo* damnant censorem (18*).

Douze feuilles suivaient :

Le jugement des théologiens sur l'ouvrage de Surin et les Notes rédigées contre lui par le père Champeils, et, contre toute attente, le censeur condamné, le mystique approuvé ! On mesure l'intérêt et l'importance de tels documents pour le dossier de Surin, et plus largement pour l'histoire spirituelle du XVIIe siècle. Aussi a-t-on jugé bon d'en transcrire le texte intégral et la traduction, avant d'en dégager l'essentiel et d'en exposer les conséquences.

f° 282.

Ego infra scriptus superiorum iussu, legi et diligenter discussi librum, cui titulus *Catechisme spirituel* etc., censuramque illi annexam, ac de illo haec ut sequuntur judico.

1. Nihil in eo inveni haereticum, erroneum, suspectum in fide et moribus.

2. Multam pietatem et summam perfectionem continet, quae haud dubie paucorum est.

3. Tria fundamenta suae institutionis, illius autor supponit, profundam scilicet humilitatem et abnegationem sui, cæcam et prorsus docilem obedientiam et perpetuam mortificationem.

4. Omnia, quae iuxta mysticorum metaphoras quibusdam in locis exponit, iuxta communem loquendi modum facile exponi possunt, tum latina, tum vernacula lingua.

5. Modus tamen loquendi mysticorum damnari absolute non potest ; alioquin multi libri, etiam sanctorum, in Ecclesia recepti, damnandi essent, quod nemo pius concesserit.

(18) *Aquit.*, 3, f° 424, 425.
(18*) *Fondo Gesuitico* 669, f° 282.

6. Nostris permitti non debet in libris edendis saltem passim, nisi singularis aliqua ratio id postulet ; hoc enim iuxta mentem S.P.N. Ignatii esse videtur.

7. Si autor modum illum mysticum in communem mutet, quod facile ipsi erit, et aliquot repetitiones rescindat, nec non singula suis locis distincte seorsim componat, approbo illius librum, apposito etiam illius nomine, nec mediocrem ex eo fructum sperarem.

8. Judico denique, censuram annexam severiorem esse, quam par sit ; cuncta enim, quae censor confixit, in bono sensu explicari possunt, a quo ut plurimum autoris verba quasi ex arte detorquet, ac proinde opposita, si res postulet, facile solventur, ita iudico, salvo semper meliore iudicio.

29 julii 1661.

Honoratus Fabri, Societ[is] Jesu.
Poeni[rius] Aplicus.

f° 284.

Perlegi attentè, iussu Majorum, librum cui titulus est *Catechisme spirituel*, etc. duplici editione vulgatum priore Rhedonensi anno 1657 sine ulla mentione autoris ; altera Parisiensi anni 1661, in quâ autor exprimitur his literis I.D.S.F.P. scriptor notarum, de quibus mox, libri eius autorem esse ait P. Josephum Surinum Soc. Jesu.

Vidi etiam notas duplices in eum librum scriptas ab anonymo, qui tantum ad finem adscribit se illas scripsisse Burdigalae 15 aprilis 1661. Earum alterae ad singulas ferme secundae editionis paginas, imo plerumque versus, manu censoris adscriptae visuntur : alterae benè longo commentario manu ejusdem exarato prostant expansae.

Ad libri lectionem accessi adeo sine praejudicio favoris, ut potius sinistrum de illo suspicarer aliquid, propter speciem novitatis quamdam, et clam sparsam famam nescio cujus arcani commercii autoris cum novatoribus hujus temporis. Sed brevi suspicio omnis evanuit Simplex quidam e contextu operis toto emicans candor et amabilis modestia, divini spiritus character obnoxiaque professio docilitatis ad omnem Ecclesiae nutum, fuci ac fraudis latentis metum abstersit : Doctrinam reperi puram, ex orthodoxis fontibus, simplici methodo, stylo facili, fluentem. Plane ex animi mei sententià profiteor ; nihil (quantum observare acriter attendens potui) nihil inquam huic catechismo

f° 284 v°.

...aperti aut occulti consensûs ac commercii subesse cum deliriis Illuminatorum nuper explosis, jansenismi vero nec volam nec vestigium, ne auram quidem ac odorem ullum me, quamvis satagentem et rimantem deprehendisse. Sana omnia, catholica, egregie pia, circumspecte protecta ab omni erroris periculo contagiove reperisse. Doctrinam, non protritam illam quidem et vulgo passim exponi solitam ; sed pro argumenti reconditi et arcani genere, ex acroamaticis velut quibusdam Magistrorum vitae mysticae probatorum disciplinis ac sensibus expositam. Scitè disertéque sine ullâ huius scripti atque autoris propriâ obscuritate, sed quae illi communis sit cum Sancto Dionysio Areopagitâ et eius expositoribus, cum multis orthodoxis viae ac vitae unitivae, quam vocant, perfectae atque extaticae Tractatoribus antiquis et recentibus plurimis. Quin horum abstrusiora sensa hic autor propriâ quadam suâ plerumque industriâ declarat et viam iis cum communi scholarum sensu conciliandis aperit, cautiones multis

locis opportunas apponens ad illusionum pericula vitanda ; uti cum prudenter admonet editionis prioris paginis 163, 159, 173, posterioris 275, 280, 292, quando dicunt mystici, animam in contemplatione et extasi merè passivè se habere, haud ita intelligendum, ut plane otietur ; vigere quippe tunc illam actu quodam perfectissimo, sed subtili et imperceptibili, ut loquitur, hoc est, in quem ipsa mens quae illum exercet, sese non reflectat. Iterat alibi saepe consilia sapientissima, non affectandi aut appetendi

f° 285.

...sublimem illam cum Deo comunicationem, et ex ea non superbiendi cum offertur ultro. item sequendi ductum moderatorum et Ecclesiae sensum, in omnibus, abnegando iudicium proprium, etiam in iis quae quis forte sibi videatur ex Deo istâ via cognovisse. Quod si quaedam nihilominus apparent non usquequaque praemunita exceptionibus et declarationibus quas lector optaret ; satis tamen ex universâ serie ac quasi indole totius operis cernitur, in meliorem ea partem interpretari oportere. Quae cum ita sint, hunc librum jam a quatuor doctoribus, claris viris et in dignitate ecclesiasticâ constitutis, post severum examen probatum, et laudatum, nemini suspectum esse debere judico.

Vellem posse silere de notis censoris latinis et gallicis, his margini editionis secundae manu ipsius appositis, illis longo seorsum commentario expansis.

Verum praevaricarer in damnum veritatis et innocentiae oppressae ; moderatorumque meorum sententiam de hac re meam exquirentium imperio deessem, si dissimularem de iis quid.sentiam.

Nec sane causa est cur nimis obnoxia verecundia reprehensoris anonymi constringi nunc me sinam : cum ille non modo contra prescriptas autoritates celebrium approbatorum quos dixi quatuor, palam ultro unus venire non dubitaverit ; sed etiam in universum

f° 285 v°.

omnibus qui olim aut nuper de arcanis perfectorum cum Deo communicationibus scripsere bellum denunciet apertum, et de iis ubique contemptim loquatur, ne sanctis quidem exceptis. Ut cum animadversione 27 sic scribit : *errores crassi quaerumdam mysticarum sanctitate illustrium id evincit*, voluit, opinor, dicere *evincunt* : et mox meminit plurium errorum deprehensorum, ut ait, in Sanctâ Catherinâ Senensi. Idem, cum autor Catechismi meminisset pag. 617 edit. secundae impressionis, vulnerum Christi in S. Francisco Assisiensi et S. Catherina Senensi, hanc manu propria notam appingit : *En tels exemples il ne rapporte que des choses peu affairantes* (ita ibi scriptum est) *à la Sainteté, qui ne rendent pas par elles mesmes les persones plus parfaites et agréables à Dieu* ; *fondant toute sa mysticairie sur les légendes de quelques dévotes.* Haec ille in quibus nemo non videt valde irreverenter eum loqui de actis Sanctorum ab Ecclesiâ probatis et in Ecclesiastico Breviario recitatis, itemque ab eodem temere negari Sanctos Franciscum et Catherinam fuisse redditos perfectiores et Deo* gratiores per illas miras impressiones stigmatum Christi. Ejusdem censoris verba haec sunt ex animadversione 71ª descripta ; *quod si ex illis partibus Beata Theresia castellum suum composuit, experientia non suffecit illi partes illas, sed praeoccupata suorum directorum imaginatione de fictitiis illis partibus, sine*

* [deletum] cariores.

fº 286 rº.

*quibus et *** *philosophia et theologia florere potuerant, concipiendo omnia ex veris uti sunt in se a parte rei.* Ita ille adeo perturbatè ut ne grammaticae quidem ratio ipsi constet : sed satis protervè in Sanctam Theresiam et ejus opus cui titulum fecit *Castellum animae* ; itemque in eujus Sanctae dum vivent directores ; inter quos et B. P. Franciscus Borgia et P. Baltasar Alvarez viri memoriae venerabilis numerantur. Cum ex his pateat hunc censorem Sanctos quoque in Ecclesia celebres alto supercilio despicere, minus mirum sit superiores quoque suos sugillari ab eo passim, et contemptim traduci ; tamquam ineptiis et deliriis mysticorum, ut ait, consentientes. Latè in eos et nominatim invehitur in Praefatione animadversionum, uti et in Epilogo, ubi haec habet : *Quare cum hic negotium illud prorsus depositum sit superiorum incuriâ et aperto consensu,* etc.

Et his judicet aequus lector, an qui Mysticos universos, qui Sanctos, qui Superiores Societatis tam licenter carpit, de eo non nisi mollibus verbis et omni honorificentiâ conditis censere ac loqui sit necesse. An non potius liceat et deceat, quâ mensura mensus est aliis, et ipsi remetiri. Ille autem n'hil sibi ad extremam acerbitatem reliqui fecit in crudelissimè lacerando, Catechismi autorem, hoc est ; ut ipse vocalissimè procla...

fº 286 vº.

mat, P. Josephum Surinum, homincionem, ut ipse ait, nihil, iudicii nullius, atrabile turgentem, hypocondriacum, amentem, idiotam, indoctum, illusum et illusorem, inconstantissimé contraria loquentem, Scripturae Sacrae depravatorem, temerarium, illuminatum, Jansenianum haereticum. Specimen hic apponam ejusmodi notarum, ex quo gravitatis aequitatisque illarum informare ideam prudens aestimator queat.

Dixerat obiter Catechismi autor pag. 82 unionem cum Deo esse finem perfectionis. De eo censor num. 8 sic habet : *Hoc autem est haereticum, nam definitum est animam quamdiu vivit adjuvante Dei gratia posse crescere meritis et perfectione.* An hoc negat Catechismi autor ? Qui maximè hoc agit ut anima quamdiu in hac vita est quam saepissime et quam assiduissime se conjungat Deo et sic crescat in merito. Pag. 124 scripserat Catech. autor : Spiritum S. vocare interdum animam ad requiem contemplationis, et tunc in eâ operari, actione animae cessante. Quo tempore debet anima se Deo permittere. Censor animad. 12 sic eâ de re pronunciat : *Haec doctrina est erronea et Janseniana, quae supponit per actus non liberos et solum spontaneos animam crescere in gratia et sanctitate.* Atqui autor Catechismi satis indicat animam tunc libere agere, nam ei suadet ut se Deo permittat. Caeterum si Jansenianum est dicere

fº 287 vº.

Deum interdum operari supernaturaliter in anima hominis viventis et in via positi. Jansenianus erit S. Paulus qui se raptum in tertium coelum sive in corpore sive extra corpus, narrat (a). S. Lucas qui cecidisse mentis excessum in S. Petrum refert (b) ; S. Joannes Apocalypseos scriptor (c) ; Daniel et alii Prophetae qui operationes divini Spiritus in se factas tales unde a sensuum usu alienarentur saepe referunt.

** [*deletum*] *theologia.*

(a) 2 Cor. 12 2.
(b) Act. 10 10.
(c) Apoc. 12 5.

P. 132 dixerat autor anima postquam diu perseveravit in oratione, interdum introduci a Deo in contemplationem tanquam in mysticam caliginem, et admitti in arcana divinitatis, et si anima id non animadvertat nimio lumine occaecata. Ad haec censor num. 16 : *Haec*, inquit, *chimerica imaginatio est.* Chimericam imaginationem vocat doctrinam a S. Dyonisio Areopagita, a multis aliis Patribus et scriptoribus mysticis saepissimè traditam. Quid autem in ea chimericum est ? An quod anima dicitur perstricta nimio splendore, non advertere ? atqui haec allegorica locutio est, significans non vacare menti divinitus illustratae reflectere sese supra id quod agit, et felicitatem suam intelligere. Sic enim Paulus in raptu non advertebat esset ne in corpore an extra corpus.

Pag. 151. Autor ubi Christum dominum intròduxit ita loquentem : *Je suis prédestiné à la Croix, je n'ordone point moy même* ; *mon destin est écrit et gravé dans le vouloir de Dieu. Je n'ay rien à voir la-dessus, mais j'ay seulement à obéir.* Deinde subjungit : *Ainsi devons-nous dire* ; *quoy que les hommes*

f° v°.

fassent et entreprenent sur nous, etc., *n'importe je marche suivant qu'il est défini. Haec doctrina* (inquit censor num. 19) *est haeretica et Calviniana*, addit rationem his verbis : *peccata non procedunt a voluntate divina, sed eo invito et prohibente* : ita sane, sed tamen libere permittente, et ad materiale, ut scholae loquuntur, actionis malae ; puta Crucifixionis Christi, concurrente quod sufficit ut verè Christus dixerit in Evang. seq. Lucam (Luc XXII, 22) : Filius hominis secundum quod definitum est vadit. Quae tamen verba quia usurpavit eodem sensu Cathechismi autor a censore haereticus et calvinista proclamatur.

Pag. 176 et seq. in Catechismo legitur aliquot quas enumerat requiriri conditiones in virtutibus, ut verae sint, censor ibi statim notax : *c'est une hérésie et un pur jansénisme* et num 20 animadversionum latinarum. *Haec opinio est janseniana et duobus pontificibus in persona Baio damnata.* Virtutes philosophicas ex meris motivis naturalibus sine ullo imperio caritatis elicitas atque exercitas, Patres esse veras negant, ut S. Cyprianus in libro *de Patientia*, dicens : apud philosophos ethnicos tam falsam fuisse* patientiam quam sapientiam (a). Neque hoc Pontifices damnarunt, sed eos dumtaxat qui dicerent virtutes infidelium vitia fuisse, et omnes eorum actiones peccata (b). Catechismi autor informans Christianos

f° 288.

ad perfectionem, merito in iis requirit virtutes christianas et caritate formatas, ut scholae loquuntur, tales enim veras vocat.

P. 199 ait Cathechismus Deum permittendo tentationes miro modo purgare tentatos a vitiis ad quae tentatio impellit. Exempli gratia bonum hominem patientem cum dolore et pudore cogitationes invito suggestas a spiritu maligno, quibus impellitur ad superbiam, inde magis

* [deletum] sapienti.

(a) *De bono patientiæ* 2, P.L. IV, 623 A : Hanc (patientiam) se sectari philosophi quoque profitentur, sed tamen illic patientia falsa est, quam et falsa sapientia est.

(b) S. Pie V par la Bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1567) condamne en effet cette proposition de Baïus : omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes, sunt vitia (Dentzig, es , 1025). Condamnation réitérée par Urbain VII en 1641.

humiliari et in demissione fundari. Censor ibi adscribit, *doctrinam eam falsam esse*, et in commentario latino, animadversione 24 sic scribit : *non video quomodo doctrina illa a pura imaginatione melancolica et irrationali discerni possit.* Ratio quam utrobique affert, haec est quia contraria contrariis non iuvantur et vitia virtutes non promovent, sed praeterquam quod Deus novit elicere ex malo bonum, et diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam interdum peccata : falsum est in hoc casu superbiam prodesse humilitati.Non enim est superbia, tentatio ad superbiam importune vexans nolentem.

Dixerat autor pag. 217 sequi oportere motus Spiritus sancti, non autem praeire ipsis. Censor de hoc monito animadv. 31ª sic scribit : *Haec monitio mala est et inepta, nam 1° haeresim supponit, dum sibi persuadet in nostra esse potestate, motus Spiritus Sancti*

f° 288 v°.

cognoscere et distinguere. Ad hoc respondeo non posse a nobis motus Spiritus Sancti evidenter et clarissimè discerni posse tamen verisimiliter ex certis signis quae tradit S. Ignatius in regulis de discretione spirituum. Quare nihil obstat quominus consilium autoris videatur bonum et judicium censoris praeceps.

P. 226 autor Catechismi queritur quosdam quaerere utilitates et commoda propria temporalia vel etiam spiritualia, ut paradisum, praeferendo ea gloriae Dei : sic enim diserte ait : *et préfèrent tout cela à la Gloire de Dieu.* Ad hoc censor animadversione 34 ; *Haec doctrina falsa est et janseniana : jansenistae enim damnant omnes operationes non elicitas ex motivo placendi Deo.* Atqui manifestum est autorem Catechismi nihil minus hoc loco dicere quam quod Jansenistae dicunt. Nec enim ullo pacto significat se judicare, omne desiderium vitae aeternae non ex motivo perfectae caritatis conceptum esse, vitiosum : sed tantum dicit, quod certissimum est desiderium quod vis, etiam coeli, non subordinatum voluntati Dei, et praeferans creaturae commodum, Dei gloriae esse inordinatum et obstruere aditum gratiae.

P. 227 dixerat autor in hoc mundo nihil esse dignum amore nostro, in comparatione scilicet Dei et coeli, quod concidit cum dicto S. Ignatii : *O quam sordet tellus dum coelum aspicio.* Tamen noster censor his adscribit num. 35 : *Hoc falsum est et erroneum.* Sed quid homine facias qui trabes habet in oculis ? Alibi autorem atrociter reprehendit, et more suo erroris aut haereseos damnat, quod dixerit, *esse deponendas curas rerum humanarum vocatis ad divina* ; *et humana omnia*

f° 287 v°.

ad Deum adspiranti esse velut stercora immemor prius dictum niti testimonio D. Petri jubentis nos omnem sollicitudinem nostram projicere in Deum (a), posterius sumptum ex Divo Paulo gloriante se *arbitrari cuncta* Praeter Christum *ut stercora* (b). Indignatur censor majorem in modum (num. 67 et lapides de more ac fulmina loquitur dum variis locis videt autorem notans pag. 414 et as (alias ?) suadere, ut cruces, tribulationes et humiliationes amentur. Quod ait esse contra rationem. Oblitus, ut apparet, Constitutionum S.P.N. Ignatii, et Reg. XI Summarii* unde autor illa hausit. Stomachosissime item accipit cum audit suadentem studioso perfectionis ut se summum omnium peccatorum credat et dicat. Quod dici, ait num. 37, *inexpensè e pura igno-*

(a) I Petr. V., 7.
(b) Phil. III, 8.

* ex qua [deletum]

ratione et perverso de virtute humilitatis conceptu. Quae censura S. Paulum notat cujus illa notissima verba sunt : *venit Jesus peccatores salvos facere, quorum primis ego sum* (c). Simili audacia censor num. 40 cum legisset in Catechismo : virum perfectionis cupidum debere existimare *se nihil scire* (d), quae sunt item verba et exempla d. Pauli, hoc obelo configit locum : *Hic autor, ut liquet, in mendaciis et erroribus actus virtutis humilitatis ponit.* Ex quo apparet eum numquam legisse 2a 2ae S. Thomae, ubi quando agitur de humilitate (e) ; clare demonstratur quomodo hi et similes ejus virtutis actus cum veritate conveniant.

Nullus finis sit si absurditatem incredibilem harum notarum demonstare pergam. Coetera enim ejusdem farinae sunt. Satis fuerit exprimere hic

f° 289 v°.

paucis meum de his animadversionibus judicium. Aio notas utrasque anonymi censoris in Catechismum mysticum, mihi videri malignas, iniquas, maledicas, cavillatrices, temerarias, calumniosas, ideoque indignas, quarum in aestimatione libri quem injustè infamare student ulla ratio habeatur.

Sic coram Deo judico.

Romae, 1ª julii 1661.

Petrus Possinus.

Aquitaine 1661.

Jugement des deux réviseurs sur le *Catéchisme mystique* et son censeur.

Tous deux approuvent le *Catéchisme* et condamnent le censeur.

f° 282.

Je soussigné, par ordre des supérieurs, ai lu et examiné avec soin l'ouvrage qui a pour titre *Catéchisme Spirituel* etc... et la censure qui lui était jointe, et j'en pense comme suit :

1. Je n'ai rien trouvé en lui d'hérétique, d'erroné, de suspect au point de vue de la foi ou des bonnes mœurs.

2. Il renferme beaucoup de piété et une très haute perfection que possèdent certainement peu de personnes.

3. L'auteur donne trois fondements à sa conduite, à savoir : une profonde humilité et mépris de soi, une obéissance aveugle et toute docile, une mortification continuelle.

4. Tout ce qu'il expose en certains lieux dans le langage métaphorique des mystiques peut facilement être exposé en langage ordinaire, soit latin, soit vulgaire.

5. On ne peut pourtant condamner tout à fait la manière de parler des mystiques ; autrement de nombreux ouvrages, même de saints, reçus dans l'Eglise, seraient à condamner, ce que personne ne consentirait sans impiété.

6. On ne le doit pas permettre aux Nôtres, même occasionnellement, dans les ouvrages qu'ils doivent mettre au jour, à moins qu'une raison particulière ne le demande : ceci paraît bien conforme à l'esprit de Notre Saint Père Ignace.

(c) I Tim. 1 15.
(d) I Cor. 8 2.
(e) qu. CLXJ, art. I-III.

7. Si l'auteur tournait ce style mystique en termes ordinaires, ce qui lui sera facile, supprimait quelques répétitions, mettait en outre séparément et clairement chaque chose à sa place, j'approuve son livre, même avec la mention de son nom, et je n'en attendrai pas peu de fruits.

8. Je juge enfin que la censure conjointe en sa rigueur outrepasse l'équité ; tout ce que stigmatise le censeur, en effet, peut être interprêté dans un bon sens, dont il détourne le plus qu'il peut, artificieusement, les paroles de l'auteur, les oppositions en seront donc au besoin facilement réduites.

Tel est, sauf meilleur avis, mon jugement.

29 juillet 1661.

Honoré FABRI, S. J.
Pénitencier apostolique.

fos 284-289.

J'ai examiné attentivement, par ordre des supérieurs, le livre qui a pour titre *Catéchisme spirituel*, etc., dont il a été publié deux éditions, la première à Rennes en 1657, sans nom d'auteur, la seconde à Paris, en 1661, dans laquelle l'auteur est désigné par les lettres I.D. S.F.P. Celui qui a écrit des notes, auxquelles je vais revenir, dit que l'auteur de cet ouvrage est le P. Joseph Surin, de la Compagnie.

J'ai vu aussi les notes écrites contre cet ouvrage par un anonyme, qui se borne à déclarer à la fin qu'il les a rédigées à Bordeaux, le 15 avril 1661. Ces remarques se présentent les unes sous la forme de notes portées de la main du censeur, presque à chaque page de la seconde édition, le plus souvent en marge ; les autres sont bien étendues dans un long commentaire, de la même main.

En abordant la lecture du livre, j'étais si peu prévenu en sa faveur que je soupçonnais plutôt chez lui quelque égarement funeste, en raison d'un certain air de nouveauté et de la réputation colportée à la dérobée de je ne sais quel commerce secret de l'auteur avec les novateurs de ce temps (19). Mais bientôt tout soupçon s'évanouit, la franche candeur qui rayonnait de tout le contexte de l'ouvrage et l'aimable modestie, l'empreinte de l'esprit de Dieu, la profession de soumission et de docilité au moindre commandement de l'Eglise, ôtèrent la crainte de fraude cachée et d'artifice ; je trouvais une doctrine pure, coulant de sources orthodoxes, par une méthode simple, dans un style facile. Je déclare hautement et sans détours, en mon âme et conscience, qu'il n'y a pas (selon que j'ai pu en faire un examen minutieux et attentif), qu'il n'y a pas, dis-je, l'ombre d'un accord et d'une relation ouverte ou cachée entre ce *Catéchisme* et les extravagances

(19) Cette suspicion de jansénisme était sans doute fondée sur la participation de Surin aux mystérieuses assemblées qui se tenaient au parloir du Carmel de Bordeaux, auprès de sa mère, et dont Rapin disait qu'elles « allaient indirectement à fomenter le jansénisme et la révolte à Bordeaux » (*Mémoires*, édition Aubineau, t. II, 1, 150, 151) et à ses relations avec des ecclésiastiques de l'entourage du Prince de Conti.

récemment réprouvées des Illuminés, je n'y ai même, malgré toute ma peine et mes investigations, surpris aucun signe, ni trace, pas même un souffle ou une senteur de Jansénisme. Tout y est sain, d'une piété catholique, excellente, soigneusement protégée de tout danger d'erreur ou de contagion. La doctrine n'est point celle rabattue, qu'on a coutume de repéter partout, mais elle est exposée selon le genre d'une matière profonde et secrète, d'après des enseignements et avis acroamatiques des Maîtres approuvés de la vie mystique, avec habileté et éloquence, sans aucune obscurité imputable à l'écrit et à son auteur, sinon celle qu'il a en commun avec S. Denys l'Aréopagite et ses commentateurs, avec de nombreux auteurs de traités anciens et modernes consacrés à la vie et à la voie unitive, qu'ils appellent parfaite et extatique. Et même notre auteur éclaire ordinairement leurs pensées obscures par l'expérience qu'il en a et montre la voie pour les accorder avec le sens commun des écoles, multipliant les précautions opportunes pour éviter les dangers des illusions : ainsi ses prudents advertissements des pages 163, 169, 173 de la première édition, 275, 280, 292 de la seconde. Quand les mystiques déclarent que l'âme dans la contemplation et l'extase est purement passive, il ne faut pas entendre qu'elle soit entièrement oisive, mais qu'elle vit alors par un acte très parfait, mais subtil et imperceptible, comme il dit, dans lequel l'esprit lui-même qui l'opère n'a point de regard sur soi. Il réitère, ailleurs, souvent, de très sages conseils de ne pas prétendre convoiter cette sublime communication avec Dieu et de n'en pas tirer orgueil lorsqu'elle est offerte, de suivre la conduite des Directeurs et le sens de l'Eglise, renonçant en tout à un jugement propre, même en ce que l'on croirait peut-être tenir d'une connaissance venue de Dieu par cette voie. Si certains lieux ne semblent pas toujours assez prémunis des réserves et des déclarations que le lecteur souhaiterait, tout l'enchaînement et pour ainsi dire le caractère de tout l'ouvrage montrent assez cependant qu'il convient de les interpréter en bonne part. En conséquence, je crois que ce livre, déjà approuvé et loué après un sérieux examen par quatre docteurs, hommes réputés et constitués en dignité ecclésiastique, ne doit être suspecté par personne.

Je voudrais pouvoir me taire sur les remarques latines et françaises du Censeur, les unes apposées de sa main en marge d'un exemplaire de la seconde édition, les autres exposées à part en un long commentaire, mais je trahirais la Vérité et l'innocence accablée, et je faillirais à l'ordre des supérieurs qui me demandent mon avis en cette cause, si je dissimulais mon sentiment à leur égard.

Il n'y a pas de raison, en vérité, pour que je me laisse enchaîner par un respect trop soumis du critique anonyme, alors qu'il n'a pas hésité à s'attaquer en public, lui seul de son côté, sans y être invité, aux cautions consignées d'approbateurs célèbres, dont j'ai dit qu'ils étaient quatre ; bien plus, il déclare guerre ouverte et universelle à

tous ceux qui, naguère ou aujourd'hui, ont écrit au sujet des communications secrètes des parfaits avec Dieu, et parle partout d'eux, sans même en excepter les saints, avec mépris. Ainsi, lorsqu'il écrit observation 27 : *les erreurs grossières de certaines mystiques illustres par leur sainteté le démontre*, il a voulu, je pense, dire, le *démontrent*. Il rappelle ensuite plusieurs erreurs relevées, dit-il, dans Sainte Catherine de Sienne. Comme l'auteur du *Catéchisme* avait mentionné, page 617 de la seconde édition, l'impression des stigmates du Christ en Saint François d'Assise et en Catherine de Sienne, il écrit en marge, de sa main, cette remarque : *En tels exemples il ne rapporte que des choses peu affairantes* (ita — ibi scriptum est) *à la Sainteté, qui ne rendent pas par elles mesmes les personnes plus parfaites et agréables à Dieu* ; *fondant toute sa mysticairie sur les légendes de quelques dévotes.* Qui ne voit avec quelle irrévérence il parle des Actes des Saints approuvés par l'Eglise et lus publiquement au bréviaire ecclésiastique et de même comment il nie avec témérité que Saint François et Sainte Catherine aient été rendus plus parfaits et plus agréables à Dieu par ces étonnantes impressions des stigmates du Christ.

Les mots qui suivent sont copiés de la remarque 71 du censeur : *Si la bienheureuse Thérèse a composé son* Château Spirituel *de ces demeures, ce n'est pas l'expérience qui les lui a fournies, mais elle est gagnée d'avance par l'imagination de ses directeurs à ces régions de fiction sans lesquelles la philosophie et la théologie auraient pu fleurir par une conception de toutes choses en vérité telles qu'elles sont en elles-mêmes réellement a parte rei.* Il est à ce point troublé qu'il ne respecte pas les règles de la grammaire, mais assez effronté envers Sainte Thérèse et son *Château Spirituel*, contre les directeurs de cette sainte, parmi lesquels on compte le Bienheureux Père François de Borgia et le P. Balthazar Alvarez, hommes de vénérable mémoire.

Puisqu'il ressort que ce censeur méprise du haut de son arrogance même des Saints vénérables dans l'Eglise, il est moins étonnant qu'il insulte aussi à l'occasion ses supérieurs et les traite avec dédain : en tant, dit-il, qu'ils consentent aux fadaises et aux délires des mystiques. Il s'emporte contre eux longuement et nommément, dans la Préface de ses observations et à l'épilogue, où l'on trouve ceci : *c'est pourquoi puisque donc cette affaire a été enterrée par l'incurie des supérieurs et leur consentement manifeste*, etc.

De là le lecteur équitable jugera s'il est forcé de ne juger et parler qu'en termes délicats et empreints de déférence de celui qui déchire si librement tous les mystiques, les saints, les supérieurs de la Compagnie, ou s'il n'est pas plutôt permis et convenable de le mesurer avec l'aune dont il a mesuré les autres ? Car c'est avec la dernière rigueur qu'il a déchiré très durement l'auteur du *Catéchisme*. Voici qu'il clame très haut le P. Joseph Surin un avorton, comme il dit lui-même, un rien, un sans jugement, un bouffi de bile noire, un hypocondriaque, un

fou, un imbécile, un ignorant, une dupe et un trompeur, un parleur toujours en contradiction avec lui-même, un corrupteur de la Sainte Ecriture, un téméraire, un visionnaire, un hérétique janséniste. J'apporterai ici un exemple des notes de notre censeur, pour que le critique judicieux puisse se faire idée de leur sérieux et de leur droiture.

L'auteur du *Catéchisme* avait dit en passant page 82, que l'union avec Dieu est au bout de la perfection. Voilà ce qu'en dit le Censeur dans sa remarque 8 : *Ceci est hérétique, car il est défini que l'âme en vie peut avec la grâce de Dieu croître en mérite et perfection.* L'auteur du *Catéchisme* nie-t-il cela ? lui qui se préoccupe plus que tout que l'âme en cette vie s'unisse le plus fréquemment et le plus assidûment possible à Dieu et ainsi croisse en mérite.

Page 124, l'auteur du *Catéchisme* avait écrit que l'Esprit-Saint appelle parfois l'âme au repos de la contemplation, qui fait cesser l'action propre de l'âme pour y introduire la Sienne. Il faut alors que l'âme s'abandonne à Dieu. Le Censeur, observation 12, en rend cet arrêt : *Cette doctrine est erronée et janséniste, elle suppose que c'est par des actes non pas libres, mais spontanés, que l'âme croît en grâce et en sainteté.* Or l'auteur du *Catéchisme* indique assez qu'alors l'âme agit librement puisqu'il lui conseille de s'abandonner à Dieu. D'ailleurs, s'il est janséniste de dire que... Dieu opère parfois surnaturellement dans l'âme de l'homme en vie et *in via*, S. Paul serait janséniste, lui qui raconte qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel avec ou sans son corps (20), S. Luc aussi qui rapporte que S. Pierre tomba en extase (21), et S. Jean l'auteur de l'Apocalypse, et Daniel et les autres prophètes qui relatent souvent les opérations en eux de l'Esprit divin qui les privaient de l'usage des sens.

Page 132. L'auteur avait dit que l'âme qui aura longtemps persévéré dans l'oraison sera parfois introduite par Dieu dans le contemplation comme dans les ténèbres mystiques et admise dans les secrets de la divinité et si l'âme ne l'aperçoit pas, c'est qu'elle est aveuglée par une trop grande lumière. Là-dessus, le censeur dit, en son observation 16 : *c'est une vision chimérique* ! Il appelle « vision chimérique » la doctrine de St Denys l'Aréopagite, très souvent transmise par d'autres Pères et auteurs mystiques. Qu'y a-t-il en elle de chimérique ? Que l'âme soit dite saisie par tant de lumière ou qu'elle ne connaisse rien ? Or c'est une expression allégorique qui signifie qu'il n'est pas loisible à l'âme éclairée par Dieu de revenir sur son opération et de comprendre son bonheur. Ainsi Paul dans son rapt ne connaissait s'il était avec son corps ou sans son corps.

Page 151, l'auteur a introduit le Christ notre Seigneur parlant ainsi : *Je suis prédestiné à la Croix, je n'ordone point de moy même* ; *mon destin*

(20) 2 Cor. 12 2.
(21) Actes 10 10.

est écrit et gravé dans le vouloir de Dieu. Je n'ay rien à voir là-dessus, mais j'ay seulement à obéir. Il ajoute : *Ainsi devons-nous dire, quoy que les hommes fassent et entreprennent sur nous etc., n'importe, il marche suivant qu'il est défini. — Cette doctrine* (dit le Censeur, nº 19) *est hérétique et calviniste*, et il en donne cette raison : les péchés ne procèdent pas de la volonté divine, mais malgré lui et contre sa défense. Oui, bien sûr, mais il donne pourtant librement son assentiment et il apporte son concours, quant à la manière, — comme dit l'Ecole, — aux actions mauvaises, par exemple la Crucifixion, et cela suffit pour que le Christ ait dit avec vérité dans l'Evangile selon S. Luc (22^{22}) : le Fils de l'Homme va à son sort selon ce qui a été défini. Pour avoir employé ces mots avec le même sens, l'auteur du *Catéchisme* est déclaré hérétique et calviniste.

Page 176 et s., on lit dans le *Catéchisme* quelques-unes des conditions nécessaires aux vertus pour être véritables. Le Censeur note là aussitôt : *c'est une hérésie et pur jansénisme*, et nº 20 des observations latines : *cette opinion est janséniste et condamnée en la personne de Baius, par deux Papes.* Les vertus philosophiques procèdent et sont exercées à partir de purs motifs naturels sans aucune intervention de la charité, les Pères nient qu'elles soient véritables, comme St Cyprien dans son *De Patientia* disant : chez les Philosophes païens la patience était aussi fausse que la sagesse (22). Les Papes n'ont pas précisément condamné ceux-ci, mais ceux qui disaient que les vertus des infidèles ont été des vices et toutes leurs actions des péchés (23). L'auteur du *Catéchisme* formant ses chrétiens à la Perfection requiert à juste titre des vertus chrétiennes, informées par la charité, pour parler comme les Ecoles, car telles sont celles qu'il appelle véritables.

Page 199, le *Catéchisme* dit que Dieu en permettant les tentations purifie les gens tentés des vices à quoi pousse la tentation. Ainsi l'homme de bien, souffrant avec douleur et honte les pensées qui lui sont suggérées malgré lui par l'Esprit malin et qui le poussent à l'orgueil, deviendra plus humble et se tiendra dans un grand abaissement. Le Censeur annote : *cette doctrine est fausse*, et il écrit à l'observation 24 de son commentaire latin : je ne vois pas comment cette doctrine peut être démêlée d'une pure imagination mélancolique et irrationnelle : voici la raison qu'il allègue en ces deux lieux : c'est que les contraires n'aident pas aux contraires et que les vices ne promeuvent pas les vertus. Mais outre que Dieu sait faire sortir le bien du mal et que pour ceux qui aiment Dieu tout coopère au bien, parfois même les péchés,

(22) *De bono Patientiae*, 2, PL, IV, 623 A : « Hanc (patientiam) se sectari quoque philosophi profitentur, sed tamen illic patientia falsa est, qua et falsa patientia est ».

(23) S. Pie V, par la Bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1567), condamne, en effet, cette proposition de Baïus : « Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia » (Denzinger 1025), condamnation réitérée par Urbain VII en 1641.

il est faux que, dans le cas, l'orgueil soit utile à l'humilité. Ce n'est pas l'orgueil, mais la tentation d'orgueil en vexant à contre-temps celui qui la refuse.

L'auteur avait dit, page 217, qu'il faut suivre les mouvements de l'Esprit Saint et ne les pas prévenir. Le Censeur écrit sur cet avis (remarque 31) : *cet avis est mauvais et inepte*, car il se fonde sur une hérésie, avec la conviction que nous avons en notre pouvoir de connaître et de discerner les mouvements de l'Esprit Saint. A quoi je réponds que si nous ne pouvons percevoir avec certitude et clarté les mouvements de l'Esprit Saint, nous le pouvons du moins avec une certaine probabilité d'après les signes assurés que St Ignace nous a laissés dans ses Règles du discernement des esprits. C'est pourquoi rien n'empêche que le conseil de l'auteur paraisse bon et le jugement du censeur hâtif.

Page 226, l'auteur du *Catéchisme* déplore que plusieurs cherchent leurs utilités et biens personnels, temporels ou même spirituels, comme le ciel, et les préfèrent à la gloire de Dieu. Ainsi dit-il avec éloquence : *et préfèrent tout cela à la gloire de Dieu*. A cela le censeur remarque (observation 34) : *cette doctrine est fausse et janséniste. Les Jansénistes, en effet, condamnent toutes les œuvres qui n'ont pas pour motif de plaire à Dieu*. Pourtant, c'est manifeste, rien n'est moins janséniste que ce que dit l'auteur du *Catéchisme* en ce lieu. Car il ne marque en aucune façon penser que soit mauvais tout désir de la vie éternelle qui ne procède pas d'un motif de charité parfaite, il dit seulement, ce qui est très certain, que tout désir, même du ciel, qui n'est pas subordonné à la volonté de Dieu et fait passer devant l'avantage de la créature n'est pas ordonné à la gloire de Dieu et met obstacle à la venue de la grâce.

Page 227, l'auteur avait dit qu'ici-bas tout est indigne de notre amour à côté de Dieu et du Ciel. Ce qui concorde avec la parole de St Ignace : *O quam sordet tellus, dum coelum aspicio* ! Néanmoins notre censeur note nº 35 : *c'est faux et erroné*. Mais que faire avec un homme qui a une poutre dans les yeux ?

Ailleurs, il reprend de façon injurieuse l'auteur, et selon son usage, le taxe d'erreur et d'hérésie parce qu'il aurait dit qu'*il faut quitter les soucis des choses humaines, appelés aux choses divines et que tout l'humain pour qui aspire à Dieu n'est qu'ordure*, oubliant d'abord que sa parole repose sur le témoignage de St Pierre nous ordonnant de nous décharger sur Dieu de tous nos soucis, ensuite qu'il est tiré de St Paul se glorifiant de *ne voir en tout, hors le Christ, qu'ordures*.

Le Censeur s'indigne très grandement nº 67, et il dit des choses qui tombent sur le cœur comme des pierres et des coups de foudres lorsqu'il voit en divers lieux, — il note la page 414 et d'autres —, l'auteur conseille d'aimer les croix, les tribulations et les humiliations, ce qui est, dit-il, contrairer à la raison, oublieux, semble-t-il, des Cons-

titutions de N.S.P. Ignace et de la règle 11 du Sommaire, où l'auteur a puisé ces choses. C'est avec une très vive colère qu'il l'entend conseiller à l'homme avide de perfection de se croire et dire le plus grand des pécheurs. Ce qui est dit, remarque-t-il (n° 37) à peu de frais, par pure ignorance et par une conception dépravée de la vertu d'humilité. Cette censure atteint St Paul, dont les dernières paroles sont : *Jésus est venu pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier.* Avec une pareille audace, le Censeur, n° 40, comme il a lu dans le *Catéchisme* que l'homme désireux de perfection devait estimer *ne rien savoir*, qui sont la parole et l'exemple de St Paul, — il transperce le passage de cette note critique : cet auteur, il est clair, range les actes de la vertu d'humilité parmi les mensonges et les erreurs. D'où il ressort qu'il n'a jamais lu la 2a 2ae de St Thomas où, lorsqu'il est question de l'humilité, il est clairement montré comment les actes de cette vertu, ceux-ci et les autres, s'accordent avec la vérité.

Je n'en finirais pas de poursuivre la démonstration de l'incroyable absurdité de ces notes. Les autres sont, en effet, de la même farine. J'ai rempli ma tâche en exprimant ici sur quelques-unes de ces observations mon jugement. Je déclare que les deux suites de notes du Censeur anonyme contre le *Catéchisme Spirituel* me paraissent méchantes, injustes, médisantes, sophistiquées, téméraires, calomnieuses, par conséquent sans valeur, et dont il n'y a lieu de tenir aucun compte dans l'appréciation du livre qu'elles s'appliquent à diffamer.

Voilà ce que je pense devant Dieu.

Rome, 6 juillet 1661,

Pierre Poussines.

***

Cet important document nous apprend d'abord à quels réviseurs le Père Général avait confié sans dévoiler les noms des auteurs, le soin d'examiner à la fois le *Catéchisme spirituel* et le rapport de son détracteur. Leurs signatures désignent deux personnalités françaises de Rome, les Pères Fabri et Poussines.

Jésuite peu banal, le Père Honoré Fabri (1607-1688), originaire de la Province de Lyon, était depuis 1646 pénitencier de Saint Pierre. Prompt à dire sa pensée sur les controverses les plus ardentes, il était pour lors fréquemment consulté en matière théologique par les congrégations romaines (24).

Quant à *Petrus Possinus*, Pierre Poussines en français, né en 1690

(24) P. de Vregille, *Un enfant du Bugey. Le P. Fabri* (1607-1688) dans *Bulletin de la Société Gorini*, 1906, p. 5-15 ; — P. Dudon, *Le Quiétiste espagnol, Michel de Molinos* (1628-1696), Paris, 1921, p. 146 ; — M. de Bourlemont écrivait à Pompone : « ce père est bon religieux, mais chaud et emporté d'un zèle peu mesuré aux règles de ce pays icy ». *Arch. des Aff. étr.*, Rome, 218, f° 198.

à Laure, il appartenait à la Province de Toulouse. Le Père Goswin Nickel l'avait appelé à la Curie généralice pour y poursuivre l'histoire de l'Ordre entreprise par Sacchini. Historiographe de la Compagnie, l'ancien disciple de Petau, érudit éditeur de l'*Alexiade*, était aussi un théologien informé des choses de l'âme. N'avait-il pas publié les oeuvres d'un Maître spirituel, Saint Nil, et le *Banquet des Vierges* de Méthode. « Sa piété, ajoute son biographe, touchait de près à la sainteté » (25).

N'en déplaise à l'implacable adversaire de Surin, le choix n'était pas si mauvais. Leurs censures en témoignent.

Le jugement du Père Fabri relève fort bien l'accent mis par Surin sur l'abnégation, la nécessité d'embrasser en tout la volonté de Dieu et le souci de docilité (26). Lui, à l'ordinaire si subtil pour déceler l'erreur, particulièrement tout ce qui fleurait le jansénisme, n'en trouve trace ici et se borne à des réserves sur la forme. Sa critique manifeste le même refus du phébus mystique, dont H. Bremond loue ses confrères. Elle n'avait point tort de déclarer qu'il était facile d'améliorer Surin en transcrivant en termes de tout le monde les expressions qu'il avait empruntées aux mystiques. Le *Catéchisme* ne s'égare que rarement hors de la langue des honnêtes gens (27). Le Père Fellon, lorsqu'il le retouchera d'une main amie en 1730. réalisera les suggestions de Fabri. Sous ces réserves minimes, le pénitencier approuvait l'ouvrage et autorisait même son édition sous le nom de l'auteur. Par contre, il condamnait lestement son malveillant censeur.

Plus circonstanciée, la révision du Père Poussines est un vrai rapport de 12 pages, « d'une écriture très personnelle, d'un dessin régulier, comme sans bavures, aux éléments clairement détachés » (28). Après avoir présenté les textes qu'on l'a chargé d'examiner, Poussines répond par avance à l'action en récusation du Père Champeils, que loin d'être favorable à Surin, il était plutôt prévenu contre lui. A le lire attentivement, il est revenu de son préjugé et ne peut qu'approuver bien haut un ouvrage aussi excellent. La doctrine en est solide et sûre, parfaitement traditionnelle et pourtant présentée de façon originale, avec la clarté et la prudence d'un homme qui parle d'expérience. Si le livre contient quelques passages, dont l'expression est équivoque, le contexte empêche de se méprendre sur la pensée

(25) *Eloge historique du P. Poussines, Jésuite*, par le P. Th. Lombard, dans *Mémoires de Trévoux*, nov. 1750, p. 253 sq. ; — M. Coens, *Deux écrits de Pierre Poussines* (*Possinus*) *en l'honneur de saint François-Xavier*, tirés des Archives bollandiennes, dans *Analecta Bollandiana*, t. 71, 1953, p. 273-281 ; — B. Leib, dans l'introduction de l'*Alexiade* d'Anne Comnène, t. I, p. CLXXVIII-CLXXX.

(26) J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, 1953, p. 354.

(27) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 282 sq.

(28) Coens, *loc. cit.*, p. 276.

de l'auteur. Il souscrit donc à l'approbation que lui avaient décernée à Paris les censeurs députés à l'*Imprimi potest*. Emanant d'un réviseur prévenu défavorablement, et qui de surcroît le disculpait d'obscurité personnelle, le jugement de Poussines est donc encore plus favorable à Surin que celui de Fabri.

La seconde partie du rapport, la plus importante quant au nombre de pages, est consacrée à la censure anonyme bordelaise, jointe à l'ouvrage de Surin. Celle-ci se présentait sous la forme de remarques manuscrites jetées en marge d'un exemplaire de la seconde édition du *Catéchisme* et d'un catalogue de propositions commentées et notées théologiquement. Le reviseur voudrait pouvoir se taire sur ces documents, mais il doit aux supérieurs, à la Vérité et à l'auteur atrocement calomnié, de démasquer le délateur et de montrer l'inanité et la déloyauté de ses critiques. Avec une chaleur d'indignation, qui part d'un homme de coeur, *vir effusœ humanitatis* écrivait de lui quelques mois auparavant Papebroch (29), et s'exprime dans une langue élégante, Poussines présente d'abord ce détracteur qui n'hésite pas à contester l'orthodoxie d'une doctrine, déjà examinée et approuvée par quatre censeurs notables (30), bien plus qui traite de haut avec les saints, dès lors qu'ils sont mystiques, et insulte les supérieurs, lorsqu'ils ne partagent pas son humeur contre les mystiques.

Après cette mise en garde envers le détracteur, le reviseur relève un certain nombre de ses observations contre Surin. En homme accoutumé à étudier et à critiquer les textes, il rappelle le passage du *Catéchisme*, puis en opposant ce qu'en dit le délateur, il fait ressortir la malveillance et la fausseté de ses accusations. Cette rigueur de méthode rend sa démonstration péremptoire et enlève tout crédit au réquisitoire anonyme. Poussines rendait un grand service au Père Surin en démolissant ainsi méthodiquement son adversaire ; il nous en a rendu un autre. A travers ses extraits des attaques d'un frère rebelle aux vérités mystiques, apparaît l'expression très intéressante du jugement porté dans certains milieux sur la spiritualité du Père Surin. « Les défiances exprimées et les déformations infligées à la doctrine sont significatives » (31).

Les deux jugements, datés des 6 et 29 juillet 1661, ne laissaient obscur qu'un point : l'identité du détracteur anonyme. Poussines avait remarqué que le personnage déclarait seulement avoir rédigé ses notes à Bordeaux, le 15 avril 1661. Les archives du Père Général démasquent cet anonymat, puisque dans une lettre citée plus haut,

(29) *Ibid.*, p. 273.

(30) G. de Gain, docteur en Sorbonne, chanoine de Rennes, aumônier de la Reine ; F. Regnoust et Bossuet, docteurs de la Sacrée Faculté de théologie de Paris ; H. Boudon, docteur en théologie et grand archidiacre de l'église d'Evreux. Voir les approbations des éditions de 1657 et 1661.

(31) *Lettres spirituelles du P. J.-J. Surin*, édition Cavallera, 1926, t. I, p. 305.

le Père Goswin Nickel accusait réception au Père Champeils « de ses Notes sur le *Catéchisme Spirituel* » du Père Joseph Surin, expédiées le 13 avril 1661, et que dans une autre, dont nous parlerons plus bas, le Père Champeils s'étonne de l'approbation donnée à Surin, *non obstantibus nostris observationibus*. C'était donc lui le détracteur justement malmené par le Père Poussines.

Vieillard de 71 ans, le Père Léonard Champeils était sans doute le plus ancien et le plus passionné des adversaires de Surin et de son parti. Dès 1639, en effet, il avait adressé au Père Vitelleschi, pour lors Général, un long mémoire contre Surin et son Provincial, le Père Jacquinot, qu'il accusait de favoriser à l'aveugle le mysticisme (32). Depuis, il avait souvent récidivé, notamment en dénonçant, le 17 juin 1657, le Père Bastide, grand ami et émule de Surin (33). Tous ces écrits témoignent de la même agressivité ; vraiment, Champeils était le premier de ces « docteurs enflés de leur science, qui se croient en droit de juger de tout », qui « tranchent et coupent avec une liberté entière », dont les arguments poursuivaient Surin comme une obsession ; ils en ont fait, comme l'a fort bien dit Bremond, un « mystique de combat » (34).

A vrai dire, le Père Champeils n'était pas très qualifié pour apprécier avec impartialité et intelligence les doctrines de Surin. Il était fort peu dévot, « vacquait à peine à l'oraison, omettait ou écourtait à l'extrême son action de grâce après la messe », et peu mortifié, « il s'était fait dispenser de l'abstinence en carême et courait les bons repas chez les gens du monde » en une ville dès lors réputée pour son amour de la bonne chère. Au point de vue doctrinal, il tenait pour les opinions nominalistes, dont il tirait des conclusions spirituelles périlleuses pour la foi : « le Christ *in via* n'aurait pas été bienheureux ... Il n'y avait pas d'*habitus* surnaturels infus : Dieu seul était surnaturel. Le Christ eucharistique ne pouvait entendre nos prières étant occupé des Indes ». Enfin, religieux mécontent de ne pas voir ses mérites suffisamment reconnus par les supérieurs, il passait son temps à cabaler contre eux. Des indices inquiétants lui faisaient attribuer, en dépit de ses dénégations, un odieux pamphlet contre eux, sous les pseudonymes de Lucilius Vaninus et de Théophile Alithée, sorti quelques mois auparavant, en décembre 1660 (35).

Pour l'heure, il attendait avec impatience des nouvelles des révisions promises. Pour lui, la condamnation ne faisait pas l'ombre

(32) *Aquit.*, 19, f[os] 71-75, partiellement cité *ibid.*, p. 298-304 ; SOMMERVOGEL, II, 1052, 1053.

(33) *Aquit.*, 19, f[os] 176-178 — *Lettres* (édit. Cavallera), t. II, p. 446.

(34) H. BREMOND, *op. cit.*, t. V, p. 268.

(35) *Aquit.*, 19, f[os] 229-232, f[o] 220 ; — *Fondo Gesuitico*, 665, f[o] 43. Voir *Lettres spirituelles du P. J.-J. Surin*, édition Cavallera, t. I, p. 298 sq.

d'un doute, la dernière lettre du Père Général, reçue dans le courant de juin. ne le laissait-elle pas entendre ? Grâce aux amis qu'il avait à Rome, il ne manquerait pas d'être des premiers informés. De fait, dès la veille du 15 août, un courrier expédié par un ami lui apprenait le sens de la révision rédigée à la fin de juillet. Il n'en dût croire ses yeux. Trente années de lutte avaient donc été vaines, son rapport inutile, le parti des Mystiques avait su l'emporter. Le *Catéchisme* était approuvé !

Quinze jours plus tard, le père Champeils n'en était pas encore revenu. Le 29 août, il mandait sa stupeur au Père Général, avec passion, mais non sans habileté, et en appelait au Père Général « mieux informé », afin que son autorité réformât un jugement partial, surpris, infiniment grave en sa conséquence par l'approbation qu'il donnait aux Mystiques. Mais laissons lui la parole. Après avoir dénoncé à nouveau l'inobservation par les Pères Surin et Bastide des ordres du Général concernant leurs visites aux religieuses, il écrivait :

« Nous avons appris depuis quinze jours par un de nos députés (à la Congrégation générale) que certainement le *Catéchisme* du Père Surin a été approuvé, non obstant nos observations, par les deux réviseurs choisis pour cela. Qu'il en fût ainsi : ici nous avions peine à le croire. La lettre envoyée de Rome nous a appris assez clairement, que c'était l'oeuvre du Père Assistant et de nos députés. Il était vraisemblable que ce livre, dont nous avions cherché à ce qu'il fut examiné par des théologiens pénétrants et de doctrine profonde, avait été remis à des hommes ignorants des choses mystiques et choisis tels afin que tout soit approuvé facilement et à bon compte.

L'auteur de la lettre le dit en ces termes :

> « J'apprends qu'on a confié le soin de reviser le *Catéchisme* du Père Joseph Surin à des réviseurs peu ouverts aux choses mystiques, qui ont été ainsi choisis afin qu'ils entendent tout en bonne part. Nous tenons pour certain que cela n'était pas voulu par sa Paternité mais que ces hommes lui ont été proposés par ceux qui étaient sûrs de leur sens et de leur capacité et les souhaitaient tels afin que le livre qui avait été approuvé avec force louange à Paris par les Nôtres (36), hommes prêts à tout dire pour plaire au Prince, qui avait sous l'instigation de quelques ecclésiastiques de son entourage, sentant le jan-

(36) Surin lui-même confirme ici le P. Champeils : il écrivait, en effet, à Madame du Houx : « .... M. de Meurs m'apprend des nouvelles du *Catéchisme* et comme il est approuvé des plus grands de nos Pères à Paris, nommément du P. Hayneufve » et à la Mère des Anges, le 3 juin 1661 : « Il est approuvé par la plupart et même on m'a écrit de Paris que deux de nos Pères, dont l'un est spirituel entre tous (P. Hayneufve) et l'autre le plus docte (P. Annat) l'approuvent beaucoup ». Cf. CAVALLERA, *Lettres inédites de J.-J. Surin*, dans R.A.M., 30, 1954, p. 49 et s.).

sénisme, dit-on (37), pris la peine de faire éditer ce livre anonyme. Mais nos Pères de Paris ont fait savoir par toute la France que le livre était l'oeuvre de l'un des Nôtres. Aussi n'est-il pas étonnant que ceux qui ont approuvé le livre aient pris soin de choisir des reviseurs qu'ils sussent prêts à l'approuver ».

Mais ceux des Nôtres très savants qui ont vu ici mes notes, lesquelles établissaient clairement que ce livre contient plusieurs hérésies et qu'il fourmille d'erreurs, d'illusions et de phrases complètement inintelligibles, s'étonneront qu'il soit approuvé à Rome. Que les réviseurs soient tels que les a décrits notre correspondant de Rome, cela découle du fait qu'ils sont tellement familiers de nos députés et connus d'eux, que leur jugement nous a été communiqué, avant qu'il puisse être connu de votre Paternité. Cela s'accorde-t-il avec la lettre où votre Paternité nous indiquait sa pensée sur les qualités des réviseurs ; de là on aurait pu certainement souhaiter ou ne vouloir, si je ne me trompe, que rien ne soit défini à Rome durant la Congrégation générale qui ne fut sensé. J'aurais cru que de tels hommes très doctes il y en eût là facilement beaucoup. Il résultera certainement de cette approbation du plus mauvais livre de Mystique que j'ai lu, composé par un homme exclu depuis vingt ans des congrégations provinciales en raison de sa faiblesse d'esprit et sur le visage de qui aujourd'hui encore on lit clairement l'état fébrile de son esprit, qu'à l'avenir d'autres auront du coeur à éditer de semblables livres et affecteront cet inintelligible fatras de paroles afin de passer pour mystiques. Certes je m'efforcerai de donner valeur d'oracle à tout ce que votre Paternité aura approuvé ; cette approbation des réviseurs n'en donnera pas moins une grande autorité à ces deux professeurs d'une mystique moins dignes d'approbation. Si du moins on pouvait atténuer le déshonneur de leurs nombreuses fausses révélations...

Il est impossible de restaurer à Bordeaux notre crédit comme directeurs sages, si ces deux Pères (Surin et Bastide) ne sont pas séparés et envoyés ailleurs afin que tous comprennent que leurs voies sont moins droites dans notre Compagnie ».

Le Père Champeils proteste que « ce disant il n'obéit à d'autre impulsion que celle de procurer la gloire de Dieu et la bonne réputation de la Compagnie ». Il se plaint enfin que les Supérieurs, le Père Provincial et le Père Richard en particulier, se soient déclarés en

(37) Sur les influences jansénistes auprès du Prince, affirmées par Rapin (*Mémoires*, t. II, 149-152), voir l'excellente mise au point de G. Colas, *La conversion du Prince de Conti*, R.A.M., t. 24, 1928, 159-176. M. Olphe-Galliard, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, ch. 2204. On confondait en ce temps rigorisme et jansénisme.

faveur de ces Pères et contre lui : « ils lui ont témoigné une aversion telle qu'il se sent presque inutile dans la Compagnie, empêchant qu'on l'applique à aucun ministère, pour cette seule raison qu'ils pensent que je les ai bien blâmés, en quoi ils sentaient juste, que j'ai écrit tous leurs péchés à Rome. Le Père Charlet secrétaire du Père Assistant, qui lisait les lettres même écrites *soli* et s'en entretenait avec son secrétaire n'a pas peu accru cette opinion.

Il faisait savoir au P. Richard tout ce que j'écrivais, et le poussait à m'exclure de toute charge ; or il fut de fait pendant 14 ans à la tête de la Province, le P. Charlet étant assistant... ».

Cette longue lettre est d'un haut intérêt. Elle suggère une ambiance, en même temps qu'elle achève de révéler quel adversaire farouche était ce P. Champeils. Dès l'annonce de son revers, sans attendre plus ample information, il dresse de nouvelles batteries, attaque les réviseurs qu'il ne connaît point, — qu'aurait-il écrit s'il avait su en quels termes ils avaient condamné sa censure ! — dénonce une cabale (38). Mais, s'il savait par indiscrétion le sens des révisions du *Catéchisme*, il ignorait encore le grave jugement du P. Vicaire général, qui tempérait singulièrement sa déconvenue.

Il nous est connu par la lettre que celui-ci écrivit au P. Surin le 15 août 1661 : « J'ai pris soin de faire examiner le *Catéchisme spirituel* que votre Révérence a composé. Bien que les réviseurs aient déclaré que la doctrine en est saine et n'aient rien relevé qui mérite censure, néanmoins, en raison de certaines façons de parler et pour quelques autres causes, j'ai jugé dans le Seigneur plus sûr que rien ne soit édité par les nôtres au sujet des choses mystiques et beaucoup moins que quelqu'un des nôtres enseignât ou écrivit au sujet de la théologie mystique. D'ailleurs, je veillerai avec diligence que le P. Léonard Champeils ou quelque autre n'ennuie pas votre Révérence. Je me recommande bien fort à son très saint sacrifice ».

Suit un « addendum » : « il y a des matières de loin plus utiles aux âmes et plus dignes de nos publications et qui n'engendrent pas de querelles entre gens de vertu éprouvée » (39).

***

Cette importante lettre s'était croisée avec deux autres de Surin des 1 et 3 août, dont nous ignorons la teneur, le P. Vicaire lui répliquait : « J'ai écrit à Votre Révérence le 15 août que je n'approuvais pas que les nôtres éditent sur les choses mystiques, alors qu'il y avait

(38) Il y reviendra dans une dénonciation ultérieure des Pères Surin et Bastide (23 janv. 1665). *Aquit.*, 19, f°s 237-238, ...favente P. Assistante, qui visus est in causa Catechismi mystici, illi spiritui favere et cui commendati creduntur P. Bastide et P. Surin a viro principe.

(39) *Aquit.*, 3, f° 429.

des matières plus utiles aux âmes et plus dignes de nos publications et qui n'engendrent pas de querelles. C'est pourquoi qu'elle n'attende sur ces choses nulle autre réponse de ma part si ce n'est de s'employer activement à ce que rien de ce qu'elle a composé sur la doctrine mystique ne voit le jour par elle ou par des séculiers » (40).

Sur une nouvelle insistance, du 18 septembre, pour qu'il lui fut permis d'écrire sur les choses mystiques, le P. Surin s'attira, le 31 octobre 1661, cette réplique :

« Je n'approuve, ni ne désapprouve la mystique, mais comme je l'ai déjà souvent écrit, je ne veux pas que les nôtres écrivent en cette matière afin d'éviter des polémiques et pour d'autres graves raisons. C'est pourquoi, puisque votre Révérence se déclare complètement abandonnée aux commandements de l'obéissance, qu'elle acquiesce à notre volonté. Que si le désir d'écrire la tient, qu'elle tourne sa plume sur autre chose. Il ne manque pas d'autres matières beaucoup plus utiles vg. pour la réforme des mœurs ou l'éclaircissement de la Sainte Ecriture, auxquelles elle pourrait s'adonner avec fruit en deçà de toute querelle ».

Le P. Vicaire général avait ajouté de sa main :

« Je désire grandement qu'elle applique le style dont elle est douée et son génie plus grand encore à des matières plus utiles et qui poussent les âmes à la sainteté sans querelles. Je ne doute pas que votre Révérence ne le fasse par amitié pour moi et par soumission d'obéissance » (41).

Ainsi les instances mêmes de Surin ont amené le Père général à confirmer avec vigueur sa pensée.

Les révisions favorables des Pères Fabri et Poussines ont, sans doute, fait revenir l'autorité supérieure de la Compagnie de sa prévention contre l'orthodoxie de Surin, « sa doctrine est saine ». Reste son style parfois équivoque, les controverses qu'elle a soulevées et qui nuisent à la charité mutuelle et surtout « les autres graves raisons » qui n'ont pas été exposées. Entendait-il par là, comme ses prédécesseurs les PP. Vitelleschi et G. Nickel et les adversaires de Surin que sa spiritualité était moins dans la note ignatienne ; la conjoncture est plausible, mais la chose n'est pas dite.

Quoi qu'il en soit, tout en reconnaissant l'orthodoxie de Surin, le P. Général lui interdisait aussi clairement que possible toute publication, avouée ou clandestine. Surin devait s'employer activement à l'empêcher. Son autobiographie, on l'a vu, témoigne qu'il s'y appliqua effectivement, notamment auprès du Prince de Conti.

Une première rédaction, atténuée dans la lettre qui lui fut envoyée, le mettait même en garde contre la violation du décret et les peines graves que venait d'édicter la Congrégation générale à l'encontre de

(40) *Aquit.*, 3, f° 429.
(41) *Aquit.*, 3, f° 432.

ceux qui impriment ou font imprimer leurs livres sans permission, même sous le couvert de l'anonymat (42). Il lui était difficile de n'y point penser de lui-même. Une lettre ultérieure du P. Général en témoigne : « Notre pensée n'était nullement d'empêcher votre Révérence d'user de son droit, et, si elle a des livres utiles aux âmes, comme elle me l'écrit dans sa lettre du 29 novembre, de les remettre au P. Provincial pour être examinés par les réviseurs, également indifférente à les publier si les censeurs lui sont favorables, à les retenir par devers elle dans le cas contraire. Ce qui est réprouvé dans la Compagnie, c'est de livrer, avant leur révision, ses écrits aux séculiers, de qui l'auteur lui-même ne peut les reprendre, et souvent malgré les supérieurs ils sont publiés, comme zotre Révérence en a fait l'expérience pour le second tome de son *Catéchisme.* Il ne suffit pas, d'ailleurs, que les livres traitent de choses pieuses et utiles, ils doivent selon la coutume établie de la Compagnie être d'abord examinés par des censeurs désignés et avoir reçu de nous la permission d'impression » (43)

Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans ces documents, c'est que le cas Surin n'y apparaît plus que comme l'illustration particulière d'une prise de position générale, très ferme. Le Père Oliva ne se prononce pas sur la Mystique, mais il juge que les Jésuites ont mieux à faire que d'en écrire. Il veut que les écrivains de sa Compagnie dépensent leur temps et leur talent à des travaux plus utiles aux âmes de leurs contemporains, et moins sujettes à controverses. Les exemples allégués sont typiques : réforme des mœurs, éclaircissement de la Sainte Ecriture. Cela lui paraît davantage dans l'axe de leur vocation apostolique.

La fermeté avec laquelle il écartait nos écrivains de la Mystique ne pouvait manquer, quoi qu'il en dise, d'atteindre la Mystique elle-même. En déclarant d'autres matières plus utiles aux âmes, il contribuait à cette « déroute des Mystiques », que Bremond, qui ignorait ces documents, situait, justement à l'entour de 1660. Ainsi la révision romaine du *Catéchisme spirituel* de Surin, bien qu'approuvant l'orthodoxie de sa doctrine, en raison des directives impératives dont elle a été l'occasion de la part du Général des Jésuites, constitue-t-elle un moment décisif de l'histoire spirituelle du Grand siècle.

François de DAINVILLE, S. J.

(42) *Aquit.*, 3, f° 429.
Congr. Gén. XI, décret 18. En demandant à la Congrégation d'avoir un remède efficace contre les impressions clandestines, le P. Vicaire avait, sans doute, présent à l'esprit, avec quelques autres, les éditions de Surin.

(43) *Aquit.*, 3, f° 433. L'abbé de Meurs, au su même de Surin, avait entre les mains la deuxième partie du *Catéchisme* dont il poursuivait l'impression. Voir F. CAVALLERA, *Lettres inédites...*, R.A.M., 8-30, 1954, p. 38, 49, 60.

COMPTES RENDUS

Etudes carmélitaines. — *Elie le Prophète selon les Ecritures et les traditions chrétiennes* (in-8°, 269 p.) ; *Elie le Prophète, au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam* (in-8°, 316 p.), Paris, Desclée De Bronwer, 1956.

Voici l'ouvrage qui nous permet de saisir, dans toute sa réalité objective, les rapports qu'entretient l'ordre du Carmel avec le grand Prophète. Une étude du P. Rudolf Hendriks sur la succession héréditaire (II, p. 34-81) expose loyalement comment la tradition s'est progressivement élaborée : elle apparaît pour la première fois dans les constitutions carmélitaines en 1281, sous une forme assez discrète : au Carmel, depuis le temps d'Elie et d'Elisée, des solitaires se livraient à la contemplation des réalités célestes : ils eurent pour successeurs les Carmes ; ce n'est qu'en 1324-1374 que la tradition apparaît sous sa forme complète : celle que nous lisons dans la légende du Bréviaire, le jour de Notre-Dame du Mont Carmel. L'historien conclut : « En forgeant cette doctrine, les Carmes ont acquis la conviction qu'ils étaient les fils d'Elie d'une tout autre manière que l'ensemble des moines qui regardaient traditionnellement le Prophète comme leur principe et leur modèle. De là, pour les Carmes, à élaborer un esprit élianique qui leur fût propre, il n'y avait qu'un pas. Encore occupés à tisser leur légende élianique, les Carmes ne le franchissaient pas avant le milieu du XIVe siècle ». Il n'empêche que très longtemps encore ils s'attachèrent à défendre leur succession élianique, et, suivant que le reconnaît le P. Louis-Marie du Christ, ils se contentaient de l'exposer, et « en l'absence de tout document, de la conjecturer » (p. 121).

En effet, la thèse carmélitaine fut vigoureusement combattue, d'abord par le cardinal Baronius) puis par le Bollandiste Papebroch ; on s'acharna à leur répondre par des arguments dogmatiques et par le recours à la tradition. Heureusement, de très bonne heure le Prophète est considéré sous un autre aspect : comme le reconnaît loyalement le P. Elisée de la Nativité : « Les religieux (soutenant la thèse de la succession élianique héréditaire) ont été pris à leur propre jeu, et après avoir vulgarisé des légendes pour légitimer leur filiation,

ils ont été amenés à déclarer Elie leur modèle en tant que fondateur » (p. 82). Il est piquant de noter que Papebroch, après avoir renversé la légende, indique ce qu'il en faut retenir : « Ces ermites pouvaient répondre à ceux qui les interrogeaient sur les auteurs de leur genre de vie, qu'ils avaient pour modèle Elie... Ils pouvaient aussi se glorifier de la succession héréditaire de si nobles Pères... ». De ce biais, Elie apparaît tenir un rang plus haut que celui d'un simple fondateur au sens historique : suivant la formule exposée par le P. Bruno de Jésus-Marie, il est un *archétype*, tel que l'entend Jung ; plus que cela : « Quelque interprétation qu'on donne de l'étrange sort d'Elie, on n'ose lui dire comme des autres chefs d'Ordre « qu'il fut », il reste, il est. Leur présence n'est pas sa présence, leur action n'est pas son action. Avant de disparaître il n'a pas tout manifesté, comme eux avant de mourir. C'est à mesure qu'approche la fin des temps qu'il dévoile son esprit, qu'apparaît son dessein » (p. 82). Que demander de plus ? Le grand prophète demeure le type du solitaire, du contemplatif, de l'apôtre, embrasé d'un zèle dévorant.

Ce point de vue justifie les études géographiques et historiques, renfermées dans les deux volumes : ceux qui continuent et prolongent Elie se doivent de le considérer dans les Ecritures (sans s'inquiéter de critique littéraire et historique), dans toute la tradition chrétienne (qui met en relief le contemplatif, le moine idéal) et dans les traditions orientales, attestant avec quelle dévotion fut toujours invoqué le solitaire du Carmel.

J. Bonsirven, S. J.

Bernard Leeming, S.J. — *Principles of sacramental Theology*, 21, 5 × 14, LVIII, 690 p. Londres, Longmans, 1956.

Ce traité des sacrements en général répond aux requêtes habituelles des professeurs de théologie : érudition surabondante, n'ignorant aucun des auteurs anciens et modernes sur la matière ; longues citations patristiques, représentant bien l'évolution théologique ; en particulier informations très détaillées et de première main sur les positions protestantes de jadis et de maintenant ; longues explications, exactement nuancées sur les thèses énoncées (principles) ; fidélité aux positions thomistes. Ainsi les sacrements sont les remèdes au péché originel, aussi bien n'en avait-on pas besoin au paradis ; on soutient la thèse de l'institution immédiate des sacrements par le Christ, toutefois avec cette atténuation : « l'institution immédiate de tous les sacrements par le Christ n'entraîne pas nécessairement que la matière, la forme et le rite de chacun aient été spécifiquement déterminés ».

Notons quelques vues plus nettement marquées ou développées : le Christ est le principal ministre des sacrements ; ils sont efficaces en raison du corps mystique : ainsi s'explique la formule de Trente : ils *confèrent* la grâce ; long exposé des théories sur la causalité des sacre-

ments ; vues intéressantes sur : le baptême des enfants, l'intercommunion, la réitération des sacrements, les réordinations, la nature du caractère, *res et sacramentum*. Quand on a parcouru le massif volume on est étonné de constater que bien des thèses ne sont pas strictement *de fide* ; qu'il y a large place dans le traité pour les opinions théologiques.

On aimerait y lire un plus grand nombre de pages fournissant des aliments à la pastorale : la grâce est heureusement définie comme un changement *ontological* se produisant dans l'âme ; l'*obex* empêchant l'efficacité *ex opere operato* est dit : défaut de grâce, attitude opposée à l'intention des sacrements, à quoi se joint une certaine dévotion ; il est longuement parlé des grâces sacramentelles, produisent-elles chez le sujet un *opus operantis* ?

Le volume comprend : des appendices sur des questions discutées, deux bibliographies, une générale et une particulière, un index des sujets et des auteurs cités.

J. Bonsirven, S. J.

Maria. — *Etudes sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J. — Paris, Beauchesne, 1949-1956. Quatre tomes de 24/16 cm. et de 919, 1007, 821 et 1038 pages.

Maria compte déjà 3785 pages ; et son Directeur, estimant qu'il manque encore une tour à cette cathédrale, nous promet généreusement un cinquième tome. Devant l'ampleur croissante de l'œuvre les critiques restent décontenancés. La *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui attendait son achèvement pour la juger, ne peut différer davantage d'en parler, au risque d'y découvrir des défauts qui seront corrigés par la suite.

Le premier mérite de ses auteurs, c'est d'avoir osé l'entreprendre. Les dimensions de cette somme et sa complexité pouvaient décourager les volontés les plus fermes. Pour en concevoir le plan détaillé, recruter les spécialistes capables d'en rédiger les articles si divers, faire face aux désistements imprévus, trouver les fonds nécessaires à la publication de ces énormes volumes, reviser les manuscrits, corriger les épreuves, il fallait autant d'audace que de ténacité, d'optimisme que de dévouement et surtout une grande piété à l'égard de la Vierge Marie. Grâce à ces qualités heureusement réunies, l'ouvrage a pris corps, il y a sept ans ; et il continue de s'édifier : on imagine au prix de quels efforts. Les rédacteurs, les éditeurs et l'imprimeur ont bien droit à nos éloges, mais plus encore le P. Du Manoir qui a su animer ce grand travail, à la gloire de Notre Dame.

Maria veut faire connaître au public cultivé les résultats des études savantes concernant la Mère de Dieu ou plutôt lui présenter sa personne dans son extraordinaire rayonnement spirituel : tout « le fait marial ». Véritable encyclopédie résumant mille travaux, elle épargnera aux prêtres, aux religieux et religieuses, aux catholiques d'action

beaucoup de recherches vaines ou coûteuses et fournira aux professeurs de théologie eux-mêmes des renseignements de tout genre fort précieux, de bonnes bibliographies, une excellente mise au point des questions historiques et dogmatiques les plus délicates ou, du moins, des principes de solution et des orientations utiles. Il suffit de l'avoir utilisée pour l'apprécier. Elle répond à des besoins si réels, que si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Le premier tome, divisé en quatre livres, envisage Marie dans la Sainte Ecriture, la tradition patristique, la liturgie, le dogme et la théologie, pour marquer enfin sa place et son rôle dans la spiritualité et l'apostolat. Le second, en deux livres, l'étudie dans les lettres et dans les arts et montre le culte qu'on lui a rendu depuis le Haut Moyen Age jusqu'à l'école bérullienne : pour mieux dire, il fait l'histoire de la dévotion mariale en Occident, dans les divers ordres religieux, de saint Benoît à Bérulle, en souligant au passage l'influence de Gerson, de Suarez et de saint François de Sales qui l'ont marquée de leur empreinte doctrinale. Le tome III poursuit cette étude jusqu'à la définition dogmatique de l'Assomption et la fait suivre de « quelques documents du Magistère ». Le quatrième a pour objet « la Sainte Vierge et l'expansion du catholicisme : (le) culte marial dans les différents pays du monde », en Europe et en Asie. Que nous réserve le cinquième ? L'avenir le dira. Plusieurs notes nous font espérer des articles complémentaires de ceux du précédent et remédiant à d'autres déficiences de l'ouvrage.

Celui-ci, malgré sa masse, en offre en effet d'assez importantes. Les principales ont trait à « Marie dans le dogme et la théologie ». Le livre III, qui s'intitule ainsi, n'a pas d'étude spéciale sur la prédestination de Marie, sa maternité divine, sa virginité, son immaculée conception, sa sainteté, les fondements de son culte. Je veux bien que chacun de ces points soit touché ici et là, à propos surtout de la Vierge dans l'Ecriture, la littérature patristique, la liturgie et encore dans la bonne synthèse de théologie mariale due au P.M.-J. Nicolas, O. P. Mais ne méritaient-ils pas un traitement particulier, autant que la médiation universelle et l'assomption ? Nous regrettons aussi l'absence d'un exposé d'ensemble de l'enseignement du Magistère sur la Vierge. N'est-il pas l'expression la plus authentique et le principal agent du développement doctrinal ? Quant à la disproportion des diverses parties ou des articles de l'ouvrage et au désordre qui règne à l'intérieur de plusieurs livres, il n'est pas besoin de très bons yeux pour les voir. Mais le lecteur ne s'en étonne pas outre mesure. Si l'ivraie se mêle au blé dans le champ du Père de famille, quelques faiblesses peuvent bien apparaître dans *Maria*. Les unes s'expliquent par la prolixité des rédacteurs ou par leur sécheresse ; d'autres sont dues à leurs lenteurs et certaines à leur mort. La direction, qui n'a pas su endiguer le flot de tel article, ni suppléer à la carence de tel autre,

comblera sans doute plusieurs lacunes au dernier tome, en particulier celle de l'immaculée conception. Et les défauts qu'elle ne pourra pas effacer ne feront pas oublier les qualités générales de l'œuvre ni l'excellence d'un grand nombre de chapitres. Parmi les meilleurs études nous rangeons celles de A. Robert sur « la Sainte Vierge dans l'Ancien Testament » et de G. Jouassard sur « Marie à travers la Patristique ». Signalons en finissant que *Maria* s'orne, au tome I, de cinq gravures de la Vierge, au deuxième, de six belles planches illustrant ses divers « types iconographiques » et, au quatrième, de trois autres reproductions plus parfaites encore. Tout cela donne aux volumes de la beauté, pour la joie du lecteur et l'honneur de la Vierge Mère de Dieu, dont on ne se lasse jamais de contempler le visage.

E. Boularand, S. J.

Jacques Bur. — *Médiation mariale.* Paris, Desclée de Brouwer, 1955. Un vol. petit in-8º de 200 pages.

« Cet ouvrage est la publication diminuée et légèrement adaptée d'une thèse soutenue à la faculté de théologie de Toulouse le 16 juin 1952 ». A ce sujet, l'auteur n'en dit pas plus et ne se conforme pas à l'usage de remercier les deux professeurs qui l'ont patronné. Si son travail, au point de vue historique, n'apporte rien de nouveau et manque de méthode — pourquoi morceler, aux chapitres 1, 3 et 7, l'étude des sources et du développement de la doctrine de la médiation mariale, qui aurait dû constituer un tout et comme une première partie positive ? — il présente un intérêt spéculatif certain. Aussi ne s'étonne-t-on pas que son Excellence Mgr de Bazelaire, archevêque de Chambéry, l'ait honoré d'une préface très élogieuse et qu'un maître tel que le P. Louis Bouyer l'ait signalé avec admiration aux lecteurs de *La Croix*.

M. l'abbé Bur se propose un but aussi noble que chimérique : celui de mettre d'accord les mariologues modernes sur la nature du concours de la Vierge à l'œuvre rédemptrice du Christ. D'après leurs opinions contraires, il distribue ces théologiens en trois groupes : « 1º ceux qui admettent un rôle de Marie par rapport à la rédemption objective et donnent à cette coopération mariale la valeur d'un mérite « de condigno », comme Mgr Lebon ; « 2º ceux qui ne situent le rôle méritoire de Marie que par rapport à la rédemption subjective », tels Mgr Goossens, le P. Lennerz ; « 3º ceux qui admettent un rôle de Marie par rapport à la rédemption objective, mais ne donnent à cette coopération mariale que la valeur d'un mérite « de congruo » » : ainsi le P. Dillenschneider. Malgré ces divergences notables, l'auteur se croit « en droit d'espérer qu'avec un peu de bonne volonté de part et d'autre et un usage plus rigoureux et mieux défini des mots et des concepts, l'accord sera possible... ». Et il essaie « de trouver une formulation

technique de la rédemption qui puisse dissiper les équivoques et ouvrir ainsi une voie de rapprochement ».

La thèse qu'il soutient, c'est que Marie est *cause dispositive* de notre salut. Pour la justifier et l'expliquer, il rappelle très utilement les notions théologiques ou philosophiques concernant la rédemption, le mérite, la causalité. A leur lumière, il désigne par « cause dispositive, l'action qui, ne participant d'aucune façon à l'efficience de telle cause efficiente, conditionne pourtant l'action de celle-ci ou la production de son effet », p. 86. Qualifier de la sorte le rôle de la Vierge dans l'économie du salut, c'est dire que « Marie n'est point rédemptrice. Sa collaboration à l'œuvre du rachat n'est jamais une participation intrinsèque à l'acte rédempteur... Le mérite de Marie n'est pas coordonné à celui du Christ, il ne le complète pas, ne s'y ajoute d'aucune manière. Il n'acquiert aucun droit strict à notre rachat. Il est un « mérite de convenance ». Marie n'est donc pas cause proprement dite de notre rédemption, pas même à titre d'instrument... Marie est cependant « *causa salutis* » par le charisme de sa maternité et par son obéissance à la volonté salvifique de Dieu. Le Verbe divin ne voulut point s'incarner en elle contre son gré. Il exigea d'elle des dispositions qui conditionnèrent l'incarnation et toute l'œuvre rédemptrice... Nous dirons que Marie par ces dispositions actives fut « cause dispositive de notre rédemption », p. 88.

Cette explication a l'avantage de souligner que Dieu demande à l'homme de coopérer activement à son salut ; et elle présente la libre adhésion de la Vierge au mystère rédempteur comme la disposition collective de l'humanité par rapport à celui-ci. Les chapitres IV, V et VI qui étudient le concours, extrinsèque mais immédiat, de Marie à l'incarnation, au sacrifice rédempteur et à la diffusion des grâces de la croix sont bien les plus attachants du livre. Ils montrent dans le détail comme ses sentiments intérieurs, répondant aux exigences de Dieu, ont été la condition même de notre rédemption. Les théologiens n'auront aucune peine à l'admettre. Pour autant, accepteront-ils unanimement la notion de « cause dispositive », par laquelle l'auteur synthétise les résultats de ses analyses ? — Nous ne le pensons pas. Comment pourrait-elle les aider à lever des équivoques, étant elle-même équivoque ? Car qu'est-ce qu'une cause qui n'est qu'une condition ? et une condition qui est une cause ? Quand saint Thomas, à propos de la justification, qualifie de cause les dispositions du sujet, il les assimile à la cause matérielle, — la grâce, conçue comme une « forme », n'étant reçue que dans une coïncidence absolue avec une disposition ultime qui, à la fois, l'exige et naît d'elle, la contrition. Mais l'auteur nous défend de voir en Marie la cause matérielle de notre rachat et plus encore sa cause efficiente, même instrumentale : si bien qu'on ne sait plus de quelle métaphysique des causes relève sa notion-clé.

Il a eu cependant le grand mérite de s'attaquer à un problème théologique très difficile et d'en proposer une solution personnelle. Par la ferveur de sa recherche, il a rendu gloire à la Vierge Mère de Dieu. En lisant son livre, on admire davantage ses grandeurs et on comprend mieux son rôle. Qu'il en soit remercié.

E. BOULARAND, S. J.

P. Fr. Elîas GÔMEZ, O. de M. — *Teôlogo y asceta : Fr. Juan Falconi de Bustamante* (1596-1638). Escuela de Historia Moderna, C.S. I.C., Madrid, 1956, 16 × 23 1/2, 520 pages, ill.

Falconi fait encore figure d'écrivain suspect. Son procès de béatification piétine depuis 1725. Il est d'ailleurs mal connu, car, sauf le *Pan nuestro*, ses œuvres, peut-être à cause de la défaveur qui s'attache à l'auteur, n'ont pas été rééditées de nos jours. On comprend donc comment et pourquoi un de ses frères en religion, le P. Elîas Gômez, a entrepris de réhabiliter sa mémoire et l'on s'explique la réaction naturelle qui l'a conduit à faire de son livre un panégyrique enthousiaste, que l'on aurait souhaité plus nuancé. Encore doit-on lui savoir gré de n'être pas allé aussi loin que son éditeur, pour qui Falconi a été victime de l'« antiespagnole légende noire ». C'est trop dire. La « légende noire » est une réalité, mais le cas de Falconi en relève d'autant moins que la consonance de son nom et la diffusion de ses ouvrages en Italie l'ont souvent fait prendre pour un Italien. En réalité, c'était un pur Andalou, né en 1596 dans l'actuelle province d'Almerîa, et toute sa vie se déroula en Espagne : Grenade, Salamanque, Ségovie, Valladolid, Alcalâ, Madrid — où il mourut prématurément en 1638 —, sans compter d'autres endroits moins illustres. Il a été essentiellement, tant par ses écrits que par son action au confessionnal — où il passait, nous dit-on, jusqu'à huit heures par jour — l'apôtre infatigable de la communion fréquente et de l'oraison mentale. Sur le premier point, l'accord, actuellement du moins, est total. Par la position qu'il a prise et par les arguments qu'il emploie en faveur de la réception quotidienne de l'Eucharistie, l'auteur du *Pan nuestro de cada dîa* apparaît sans aucune espèce de doute comme un des grands précurseurs de l'enseignement et des décisions de saint Pie X. Personne ne lui refuse aujourd'hui ce titre de gloire. C'est sur le second point que les difficultés surgissent. On ne nie guère la science et la sainteté de Falconi. Mais certains estiment dangereuse ou absurde sa doctrine sur l'oraison et le rangent parmi les pré-quiétistes. Le P. Dudon, qui ne lui est pas spécialement hostile, va jusqu'à parler du « quiétisme de Falconi » comme si la chose était entendue (*Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 49). A ceux qui pensent de cette manière le P. Gômez oppose qu'ils n'ont pas lu tous les écrits de Falconi, il oppose les témoignages trop peu connus du procès informatif sur

son enseignement oral, il oppose enfin que les censures ecclésiastiques n'atteignent que des traductions italiennes peu fidèles. Il est de fait que les historiens de la spiritualité qui font de Falconi un quiétiste ont rarement lu l'ensemble de son œuvre. On le juge à peu près uniquement par sa *Lettre à une fille spirituelle*, qui fut publiée après sa mort, isolée, sans commentaire et à l'insu de son Ordre, et, circonstance aggravante, on le juge sans se reporter au texte espagnol — dont le P. Gômez a eu le mérite de retrouver l'autographe à Madrid — et en se fondant seulement sur des traductions italiennes ou françaises gravement inexactes en plusieurs endroits. Tel est, en gros, le dossier que plaide le P. Gômez. Car il faut bien dire que son livre est surtout un dossier, beaucoup plus qu'une étude vraiment élaborée, et qu'il n'a pas réussi à dominer complètement la copieuse information qu'il a su rassembler. Aussi nous apporte-t-il une collection de fiches soigneusement classées plutôt qu'un tout réellement organique. C'est ainsi que les ouvrages de Falconi sont présentés et analysés à la queue leu-leu, chacun à son tour, sans que la doctrine du célèbre Mercédaire soit reprise et exposée dans sa totalité. Un exposé d'ensemble aurait été cependant le procédé le plus efficace pour dissiper les malentendus et prévenir les erreurs d'interprétation. Quant au fond, les théologiens apprécieront. Ils verront si ce livre, écrit sans art, mais avec probité et avec amour, doit suggérer, dans une atmosphère apaisée, la revision d'une cause peut-être trop hâtivement tranchée et l'annulation d'un verdict émis sur des bases trop étroites. L'examen du procès serait certainement facilité par une bonne réédition des œuvres de Falconi. Je me permettrai d'émettre le vœu que l'excellente *Biblioteca de Autores Cristianos* accepte de l'entreprendre. Elle s'acquerrait ainsi un titre de plus à notre gratitude.

Robert RICARD.

SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS. — *Manuscrits autobiographiques*, édités par le P. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D., Carmel de Lisieux, 1956.

L'attente si ardente de la publication du texte authentique de l'*Autobiographie* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est enfin magnifiquement comblée par l'édition confiée aux soins du P. François de Sainte-Marie. Non seulement le P. Carme nous donne la reproduction phototypique des manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse mais il la complète par trois volumes contenant : une Introduction (tome I), des Notes et Tables (tome II) et une table des Citations (tome III). Le texte proprement dit de l'*Histoire d'une Ame* nous est restitué photographiquement. Trois fragments le constituent : un texte A contient « l'Histoire printanière d'une petite fleur blanche écrite par elle-même » : rédigé en 1895, il recouvre les huit premiers chapitres de l'édition ordinaire ; le texte B nous livre le texte authen-

tique de la Lettre écrite au mois de septembre 1896 à sœur Marie du Sacré-Cœur ; il formait le chapitre XI de l'édition courante ; le texte C enfin est la suite de l'histoire printanière ; il fut rédigé sur l'ordre de Mère Marie de Gonzague, et lui fut adressé en juin-juillet 1897 : nous le lisions dans les chapitres IX et X de l'*Histoire d'une Ame*. A cela s'ajoutent quelques fragments, dont une copie de l'*Offrande à l'Amour miséricordieux*, contenus dans une pochette séparée.

Nous voudrions examiner ici ces documents dans la perspective d'une étude de la spiritualité thérésienne.

Essayons tout d'abord d'apprécier les travaux accomplis par le P. François de Sainte -Marie, ou sous sa direction.

Nul doute que la longue *Introduction*, écrite d'un ton remarquablement serein ne satisfasse les exigences du plus sévère critique. Le « problème de l'*Histoire d'une Ame* » dont parlait M. Combes est maintenant résolu selon les règles de la plus grande rigueur scientifique. On ne peut que louer le luxe de précautions pris par le P. François de Sainte-Marie pour présenter la nouvelle édition.

Plus précieux encore aux regards du chercheur est le second volume contenant les *Notes et Tables*. Elles apportent sur les questions de chronologie un assez grand nombre de précisions qui sont consignées aux pages 128-129. On apprendra par exemple qu'il ne faut pas trop presser la date de juillet 1887 pour l'événement de l'image de Notre-Seigneur glissant hors du missel. Mais surtout elles donnent des renseignements quelquefois inédits sur un très grand nombre de points concernant la vie de sainte Thérèse ; elles nous permettent ainsi de comprendre les nombreuses allusions aux personnages et aux événements qui dérouteraient le lecteur de l'édition phototypique de l'*Autobiographie* ; et les précisions doctrinales apportées par le Père seront appréciées à la mesure des efforts qu'elles supposent car l'ensemble a exigé un très long travail de recherche, la consultation des sources écrites et orales et un souci parfait d'objectivité.

Bien qu'une introduction présente le troisième volume contenant les *Citations* en indiquant le dessein de ne pas risquer d'interprétations subjectives, — et le relevé des citations mérite les plus grands éloges — je regrette un peu pour ma part, qu'on n'ait affaire qu'à un relevé. Aurait-on, par exemple, manqué à l'objectivité, si, à propos du terme « petit », on avait séparé les citations des lettres de Mme Martin de celles de Thérèse ? Mais je concède volontiers que le travail était délicat et qu'il valait peut être mieux ne donner qu'un répertoire.

Comme on le voit, les volumes qui accompagnent le texte même de la sainte représentent un très utile et très beau travail. Venons-en au texte lui-même. Que nous apporte-t-il ?

Tout le monde admettra facilement, il me semble, que le travail présenté est définitif. On ne saurait guère le reprendre : toutes les ressources des procédés scientifiques ont été utilisées pour rétablir le texte authentique et retrouver les corrections faites sur le manus-

crit, soit par la sainte, soit par son entourage. Les expertises sont décisives. Nous possédons les textes sortis de la plume de sainte Thérèse autant qu'il est possible en 1956.

Le lecteur sera tout de suite frappé par les corrections d'attribution — Mère Marie de Gonzague avait exigé que tout parût lui être adressé — ainsi que par les passages qui avaient été supprimés dans l'édition courante. Il saura par exemple que Thérèse ne parvenait pas à méditer le chapelet (man. C. 25 v°). Il apprendra aussi beaucoup d'anecdotes de la première enfance de Thérèse. Tous ces passages sont d'ailleurs relevés à part pour faciliter la tâche du lecteur. Ces pages inédites permettront évidemment une plus grande précision dans l'étude psychologique ou doctrinale de sainte Thérèse.

Au risque pourtant d'étonner, je ne crois pas que ce soit là un apport comparable à celui que constitue tout simplement la présence du texte authentique. Car, pour reprendre une expression du P. François de Sainte-Marie, Mère Agnès avait complètement *récrit* le texte de sa sœur pour le publier (Introduction, t. I, p. 78). En sorte qu'il n'est guère possible de trouver dix lignes du texte publié qui reproduisent intégralement le texte de Thérèse.

Donnons ici quelques exemples sur lesquels nous porterons notre réflexion :

Manuscrit	*Texte publié* (édition 1946)
A. p. 45 v° « Un Dimanche, en regardant une photographie de Notre Seigneur, je fus frappée par le sang qui tombait d'une de ses mains Divines, j'éprouvai une grande peine en pensant que ce sang tombait à terre sans que personne ne s'empresse de le recueillir, et je résolus de me tenir en esprit au pied de la Croix pour recevoir la Divine rosée qui en découlait, comprenant qu'il me faudrait ensuite la répandre sur les âmes. Le cri de Jésus sur la Croix retentissait aussi continuellement dans mon cœur : « *J'ai soif* ».	p. 77 Un dimanche, en fermant mon livre à la fin de la Messe, une photographie représentant Notre Seigneur en Croix glissa un peu en dehors des pages, ne me laissant voir qu'une de ses mains divines perçée et sanglante. J'éprouvai alors un sentiment nouveau, ineffable. Mon cœur se fendit de douleur à la vue de ce sang précieux qui tombait à terre sans que personne s'empressât de le recueillir ; et je résolus de me tenir continuellement au pied de la croix, pour recevoir la divine rosée du salut et la répandre ensuite sur les âmes. Depuis ce jour, le cri de Jésus mourant « J'ai soif ! » retentissait à chaque instant dans mon cœur.
p. 73 « Je ne savais pas que le 12 Février, un mois après ma prise d'habit, notre Père chéri boirait à la *plus amère* à la *plus humiliante* de toutes les coupes » (les mots sont soulignés par Th.)	p. 113 « Je ne savais pas que, le 12 février, un mois après ma Prise d'Habit, notre père vénéré s'abreuverait à un calice aussi amer !... »

B. p. 2
« O Jésus, mon Bien-Aimé ! qui pourra dire avec quelle tendresse quelle douceur vous conduisez ma petite âme ! comment il vous plait de faire luire le rayon de votre grâce au milieu même du plus sombre orage !... Jésus, l'orage grondait bien fort dans mon âme depuis la belle fête de votre triomphe, la radieuse fête de Pâques ».

p. 176
« O Jésus, qui pourra dire avec quelle tendresse, quelle douceur vous conduisez ma petite âme !...
L'orage grondait bien fort en elle depuis la belle fête de votre triomphe, la radieuse fête de Pâques ; lorsqu'un des jours du mois de mai, vous avez fait luire dans ma sombre nuit un pur rayon de votre grâce ».

B. p. 2 v°
« La Vable Mère Anne de Jésus m'avait été jusqu'alors *absolument indifférente* » (souligné par Th.).

p. 177
« La Vénérable Mère Anne de Jésus m'avait été jusqu'alors, j'ose presque dire indifférente ».

En comparant ces textes, le lecteur admettra qu'il n'y a pas de falsification doctrinale supposant que les textes aient été infléchis en un sens déterminé. Le premier texte, plus fort dans l'édition imprimée est corrigé par le second, bien plus faible sous la plume de Mère Agnès qui change quelque peu les majuscules. Le troisième montre une rédaction de type explicatif. Le quatrième enfin se passe de commentaire. Au Procès Informatif de l'Ordinaire, Mère Agnès pouvait donc dire sans être reprise par les juges ecclésiastiques, « il y a quelques changements, mais de peu d'importance et qui n'altèrent pas le sens général et substantiel du récit » (t. I, p. 84).

On admettra donc que les changements sont purement « de style ». Quel style est supérieur ? Après les pages incisives de M. Moré dans *Dieu vivant* (n° 24, 1953, p. 15-103), il serait malséant d'insister.

Aussi bien le problème que nous posons est-il différent ! Le voici.

Dans l'*Ami du Clergé* (6 sept. 1956), Mgr F.-M. Catherinet ayant reconnu tous les mérites de l'édition nouvelle et l'autorité qu'elle possède pour les savants ne craint cependant pas d'affirmer : « c'est précisément par cette voix fraternelle que Thérèse a voulu atteindre (les âmes), les enseigner, les encourager à marcher « dans sa petite voie ». L'auteur admet donc ici que l'œuvre de Mère Agnès qui édita l'*Histoire d'une Ame* accomplit le dessein de Thérèse enseignant sa petite voie. Et encore : « la *doctrine spirituelle* de Thérèse a donc son expression authentique, telle qu'elle l'a expressément voulue, dans l'*Histoire d'une Ame* » (p. 527). Le problème est donc le suivant : étant donné la délégation de Thérèse à sa sœur pour la publication de ses écrits, quel est le texte qui renferme la doctrine spirituelle de sainte Thérèse ?

Nul ne peut contester la permission donnée par Thérèse à sa sœur de « retrancher, ajouter, classer » (t. I, p. 72-73). On peut même penser que Thérèse, qui possédait un sens éminent de la toute-puissante

liberté de Dieu, estimait que Dieu atteindrait mieux les âmes par la plume de sa sœur Pauline, Mère Agnès, que par les pauvres paroles d'une malade si souvent fiévreuse. Replacée dans le contexte humain et spirituel, l'œuvre de Mère Agnès est parfaitement compréhensible.

Mais maintenant ? Maintenant que sainte Thérèse, canonisée, est reconnue comme maîtresse de vie spirituelle ?

Examinons l'opération que Mère Agnès a fait subir aux manuscrits. Il ne s'agit pas — je laisse ici les quelques altérations et suppressions dont j'ai parlé plus haut — d'une véritable correction doctrinale comme si, par exemple, Mère Agnès s'était aperçue que la pensée de sainte Thérèse, qu'elle connaissait directement, était mal exprimée et serait mal interprétée. Les corrections de Mère Agnès sont absolument générales et constituent en fait une nouvelle rédaction des cahiers. Et pour ma part, je ne vois pas sur quoi pouvait s'appuyer Mère Agnès pour corriger les passages que nous avons reportés ci-dessus. Le premier décrit une expérience spirituelle : la relation n'en peut être retouchée sans qu'il y ait altération. De même, l'impression que pouvait éprouver sainte Thérèse devant l'épreuve de son « Père chéri » ne coïncide pas nécessairement avec celle que ressentait sa sœur devant son père vénéré. Il ne s'agit pas ici d'une question d'explicitation doctrinale, mais de fidélité à une pensée dont l'expression est ordinairement « si précise et si ferme » pour reprendre les termes du Définiteur général de l'Ordre du Carmel (t. I, p. 88).

En fait, la place unique que tiennent les écrits de sainte Thérèse dans l'histoire de la spiritualité vient en grande partie de ce que l'autobiographie unit étroitement le récit des événements d'une vie simple, tout entière soumise à une providence spéciale de Dieu, à la contemplation par sainte Thérèse de l'effusion de la miséricorde de Dieu en sa vie. On ne peut donc séparer l'élément vécu et la réflexion doctrinale. Par conséquent, si l'on accorde que seule Thérèse était habilitée pour témoigner de son expérience, il faut conclure que seul le texte qui relate authentiquement son expérience, peut nous fournir le sens de sa doctrine.

Bref, « l'Eglise a parlé. La sainteté et la mission doctrinale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sont reconnues universellement. Il résulte de ce fait qu'elle appartient désormais à l'Eglise et à l'histoire. Pour réfuter et éviter les interprétations erronées ou incomplètes, pour approfondir progressivement la doctrine et l'âme de la Petite Sainte, les documents et les textes qui nous sont fournis si généreusement ne nous suffisent pas, les textes originaux peuvent seuls permettre de découvrir le mouvement de la pensée, le rythme en quelque sorte de la vie et toute la lumière des formules ordinairement si précises et si fermes » (t. I, p. 87-88).

Nous devons nous en tenir à ces lignes du T.R.P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. Ecrites en 1947, elles gardent toute leur valeur et

formulent remarquablement l'apport de la nouvelle édition des textes autobiographiques.

Quand nous posséderons l'édition authentique courante de l'*Histoire d'une Ame*, je ne pense pas qu'on puisse lui préférer, en quelque manière que ce soit, les éditions anciennes.

Avec l'édition des *Lettres*, réalisée par M. l'Abbé Combes, et que le P. François de Sainte-Marie déclare exacte et complète (t. I, p. 6), les *Novissima Verba* recueillis par Mère Agnès — on pourrait en souhaiter une édition plus abondante — et les *Poésies*, nous possédons un ensemble unique dans la littérature spirituelle : une âme qui se révèle dans la limpidité, une vie « toute chargée de dons célestes », une doctrine dont la simplicité et la profondeur évoquent la pureté de l'Evangile : tout cela étroitement uni et pour toujours indissociable.

P. Ch. A. Bernard, S.J.

CHRONIQUE

Regula magistri et Règle de S. Benoît

Depuis qu'il en a été question pour la dernière fois dans cette revue, sous la plume de Dom Froger (1), jusqu'en ce début de 1957, les recherches au sujet de la *Regula magistri* (RM) et de la Règle de S. Benoît (RB) n'ont cessé d'être actives. Ces deux dernières années n'ont pas été marquées par des faits aussi importants que l'édition diplomatique de RM ou l'article de D. Froger. Mais les études ont progressé : grâce surtout à cette édition et à l'occasion de cet article, on a été amené à discerner plus clairement certains aspects de la question, à préciser ce qui restait à faire pour l'éclairer ; plusieurs ont même commencé de l'entreprendre. Or le problème est devenu si complexe, sa solution engage des disciplines si diverses et si exigeantes — paléographie, liturgie, hagiographie, philologie, histoire des faits et des institutions de l'Orient et de l'Occident — que bien peu sont maintenant à même de prendre parti, ou de juger avec compétence les travaux en cours. Tout ce que peut faire un chroniqueur étranger au débat se réduit à donner un aperçu des plus récentes publications, et de celles qui sont attendues.

Nombreux, autorisés, furent les compte-rendus de l'édition diplomatique. Ils exprimèrent de l'admiration et de la reconnaissance pour le travail fourni par M. Masai et Dom Vanderhoven ; ils furent souvent plus réservés, parfois même sévères, pour les observations philologiques dues à M. Corbett. Les recenseurs ne manquèrent pas de faire, à propos du texte de RM, des observations diverses ; par exemple, dans le domaine de la pratique sacramentelle, Dom Weber relevait que « la communion semble avoir été quotidienne dans le monastère auquel cette législation était destinée » (2). Mais le plus suggestif de ces comptes-rendus, celui qui soulevait le plus de problèmes, et les plus graves, fut celui de D. Froger, puisqu'il en prit occasion pour pro-

(1) *La Règle du Maître et les sources du monachisme bénédictin*, dans ***Rev. d'ascét. et de myst.***, XXXVII (1954), p. 275-288.
(2) *Ephemerides liturgicae*, LXVIII (1954), p. 272.

poser d'attribuer à S. Benoît non RB, mais RM. Personne, semble-t-il, ne s'est publiquement rallié à cette hypothèse, personne ne l'a reprise, utilisée, ni même critiquée avec quelques développements. Mais puisque son auteur a promis de présenter ses arguments dans une vaste étude que ses occupations présentes l'empêchent seules d'achever, les érudits ne peuvent qu'attendre ; ils souhaitent connaître bientôt ces données qui s'annoncent nouvelles, et qui seront éclairantes, peut-être décisives.

Un nouveau nom s'est inscrit dans les annales de la controverse, et mérite déjà de figurer à son palmarès : celui de Dom G. Penco, bénédictin de Finalpia. Ce chercheur encore jeune ne s'est pas contenté de retracer, avec clarté, précision et information, l'histoire du débat depuis bientôt vingt ans (3). Il a donné à plusieurs revues italiennes d'assez nombreux articles où il a abordé, avec tout le soin désirable, certains points qui n'avaient, jusqu'à présent, été traités que par allusions. Ces travaux supposent une étonnante connaissance à la fois des sources anciennes et des publications provoquées par la polémique. Juge équitable, D. Penco reconnaît ce que l'on doit à chacun, et de tous, il donne, pour ainsi dire, l'interprétation optima. Malheureusement, ces articles sont dispersés : ils font souhaiter que leur auteur présente un jour une étude d'ensemble ou un recueil de ces *membra disiecta.*

Dès maintenant, d'ailleurs, en une brochure où il donne les références à ses autres travaux, D. Penco s'est livré à une utile comparaison entre RM et RB du point de vue de la liturgie (4). Ce domaine est, comme les autres, apparemment déconcertant. Tandis que Dom Salmon constate que, sur le point précis de l'obligation de l'office, RM atteste « une législation bien plus évoluée que celle de S. Benoît » (5), Dom C. Gindele, parlant de la structure de l'office, range RM parmi les témoins de la liturgie « pré-bénédictine », celle du « monachisme ancien » (altmonastisch) ; D. Gindele ne tire de ce fait aucune conclusion sur l'origine de RM : il se contente de constater que l'*ordo officii* de RM est ancien, qu'il est apparu assez tôt et a été conservé en Italie pendant longtemps avant l'élaboration du schéma qu'on trouve dans RB (6). D'une confrontation des deux codes monastiques à propos de l'année liturgique, des heures canoniales, de formules et de rites particuliers, des sources liturgiques enfin, D. Penco conclut que RM trahit des pratiques archaïques, une législation encore confuse,

(3) *Origine e sviluppi della questione della* « Regula Magistri », dans *Antonius Magnus Eremita*, Rome (*Studia Anselmiana*, 38), 1956, p. 283-306.

(4) *La liturgia di S. Benedetto e la « Regula Magistri »*, une piqûre de 54 p., Finalpia, 1956.

(5) *Obligation de la célébration de l'office. Histoire et liturgie*, dans *L'Ami du clergé*, LXVI, 22 nov. 1956, p. 700-701.

(6) *Gestalt und Dauer des vorbenediktinischen Ordo officii*, dans *Rev. bénédictine*, LXVI (1956), p. 3-14.

peu ordonnée, tandis que RB reflète les usages romains, plus logiques et plus simples. Le génie de S. Benoît apparaît en ce que, utilisant RM, il élimine, ordonne, ajoute, et fait ainsi réaliser un progrès décisif (7). La question reste entière, d'ailleurs, de savoir si RB dépend de RM directement ou par l'intermédiaire d'une source commune ; cette dernière hypothèse résoudrait plus d'une difficulté.

Le domaine dans lequel il y a le plus à faire, si l'on veut arriver un jour à situer exactement RM et RB l'une par rapport à l'autre, est celui de la philologie. Déjà C. Mohrmann a proposé de judicieuses remarques à propos de RM (8) et de RB (9). Mais le premier de ces deux textes attend encore de faire l'objet d'une étude minutieuse. Ceci a été souligné avec force par le Professeur E. Franceschini, en un remarquable rapport lu à la IVe semaine d'études sur le Haut moyen âge, à Spolète en 1956. Ce mémoire, dense et lucide à souhait, provoqua, à Spolète, des débats féconds, surtout entre son auteur, M. Masai et Dom. A Mundo ; le texte de cet échange de vues est en cours de publication, avec les actes du congrès. Mais déjà a paru la conférence du professeur Franceschini (10). Ce connaisseur éminent du latin médiéval y montre que s'impose « une étude complète sur la langue (vocabulaire, morphologie, syntaxe) et sur le style (y compris le *cursus*) » de RM. Elle permettra de vérifier dans quelle mesure a existé ce « latin monastique » auquel fut consacré une récente étude sur la *Vita Antonii* (11). « La tâche la plus ardue incombe maintenant aux philologues ».

Mais liturgistes et philologues se rejoignent en un domaine où se situent les rites, les mots qu'ils étudient : celui des institutions et des milieux monastiques anciens. Les conférences de Spolète l'ont montré, aux ve et vie siècle on assiste, dans les pays déjà chrétiens de l'Occident, à des mouvements monastiques parallèles, puis convergents (12). Ils

(7) A la même conclusion est parvenu, au sujet du rit de la profession monastique, le P. C. Bock, O. Cist. Ref., *La promesse d'obéissance ou la « professio regularis »*, Westmalle 1955 : RM « préconise un cérémonial d'initiation assez complexe auquel saint Benoît a largement puisé, sans manquer pour autant d'imprimer à son œuvre une originalité nettement imprégnée de rigueur logique, du sens juridique », p. 23 ; il y a entre les deux règles « similitude de cérémonies, que saint Benoît a conservées, mais en les ordonnant », p. 27.

(8) Dans *Vigiliae christianae*, VIII (1954), p. 246-251.

(9) *La langue de saint Benoît*, introduction à l'édition de RB par Dom P. Schmitz, *S. Benedicti Regula monachorum*, Maredsous 1955, p. 9-39.

(10) *La questione della Regola di S. Benedetto*, dans *Aevum*, XXX (1956), p. 215-238.

(11) L. Th. A. Lorié, S.J., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii (with reference to fourth and fifth century monastic literature)*, Nimègue, 1955. Sur les rapports de ce « latin monastique » avec la « langue commune des philosophes et des spirituels païens et chrétiens », voir les observations de P. Courcelle, dans *Revue des études latines*, XXXIII (1955), p. 43.

(12) Les actes des Congrès de Spolète (conférences et discussions) seront édités par le « Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », Spolète. Déjà a paru l'Epilogue, où est donnée une vue d'ensemble des travaux : J. Leclercq, *Aspects historiques du mystère monastique*, dans *Convivium* (1956), p. 641-649.

ont donné naissance à des Règles dont quelques-unes ont été conservées, soit telles qu'elles furent composées, soit dans des remaniements ou des compilations qui leur sont postérieures, mais dans lesquelles il importe de discerner les éléments anciens. Tous ces codes monastiques doivent être analysés, identifiés, situés, comparés. Dom Mundo et Dom B. Steidle ont attaché de jeunes chercheurs de l'Institut d'études monastiques de Saint-Anselme (Rome) à l'examen de ces documents : on peut attendre beaucoup de ces enquêtes. Ici encore D. Penco apporte du neuf. En un docte mémoire, il établit que RM fut utilisée, pratiquée, en Gaule, en Italie, en Espagne, aux VIe et VIIe siècles : après cette époque elle continua d'être connue « comme texte de vie ascétique plus que comme source de législation monastique » ; elle a cependant laissé des traces jusqu'au XIe siècle (13). La diffusion des autres règles devra faire l'objet de recherches semblables.

Ainsi peu à peu se dégagent les aspects nouveaux que revêt le problème de RM et RB. On peut dire que le résultat primordial de tous ces travaux est de mieux situer saint Benoît par rapport au monachisme ancien. D. Froger a posé une question courageuse : quelle idée devrons-nous arriver à nous faire de saint Benoît ? Est-ce le législateur génial que la tradition voit en lui, le fondateur personnel du monachisme d'Occident ? Est-ce le compilateur avisé qui a su tirer des documents confus et archaïques une œuvre neuve, originale ? Ou bien est-il seulement l'auteur de cette *Regula magistri* dans laquelle, presque unanimement, les historiens voient un bien piètre document ? Rien ne permet encore de préjuger de façon définitive la réponse qui s'imposera (14). Aucun *a priori* ne peut exclure aucune des trois. Si la dernière devenait un jour une évidence, force serait de reconnaître que RB est devenue la Règle des moines d'Occident, non parce que son auteur est le saint thaumaturge dont saint Grégoire a narré les miracles, mais parce que son texte était plein de sagesse.

Dans l'état actuel des recherches et des hypothèses, des résultats partiels ou provisoires, on doit constater que l'antériorité de RM recueille de plus en plus de suffrages, même de la part des moines et dans leurs publications. Mais dans cette prespective, saint Benoît ou, en tout cas, l'auteur de RB n'en demeure pas moins digne d'admiration. Son génie et sa sainteté se détachent plus clairement du fond obscur, mais réel, que constitue la Règle du maître. D. Penco l'a montré en quelques pages savoureuses, « le Saint, en somme, a su

(13) *Sulla diffusione della Regula Magistri*, dans *Benedictina* X (1956), p. 181-198.

(14) Dom Mundo prépare, sur l'authenticité bénédictine de RB, une étude qui paraîtra dans les *Studia Anselmiana*, t. 40. Dans le même volume, D. Penco donnera une étude sur *La prima diffusione della Regola di S. Benedetto*. Les travaux relatifs à l'histoire de RB sont en partie liés à ceux qui, actuellement, spécialement à l'occasion de la translation des reliques de saint Benoît, essaient de dégager ce qu'il y a d'historique dans les traditions cassiniennes.

extraire de sa source les éléments les plus chargés de vie spirituelle et leur donner dans sa propre Règle une fonction, une efficacité définitives ». A la terminologie et aux vues encore incertaines du Maître il a substitué une conception résolument christocentrique de la vie monastique. Il a intégré tout l'apport de la tradition, toute l'expérience monastique antérieure, dans une sage organisation de la vie cénobitique (15). En dehors même de toute préoccupation érudite, le commentaire « pratique » de la Règle de saint Benoît gagnera à tenir compte de ce terme de comparaison qu'est la Règle du maître. Aussi doit-on se réjouir de ce que soit annoncée la publication prochaine, due à D. Penco, d'une édition critique de RB avec notes et explications, avec surtout les citations des lieux parallèles de RM (16). Celle-ci n'est pas le commentaire de la Règle de saint Benoît. Il n'est même pas définitivement assuré qu'elle soit sa source principale ou l'une de ses sources. Mais elle est le document témoin par rapport auquel — pour mieux dire, par contraste avec lequel — la Règle de saint Benoît revêt tout son relief, comme un joyau sur un écrin.

Clervaux. D. J. LECLERCQ, O. S. B.

Spiritualité missionnaire

L'Eglise est catholique, universelle : en principe, oui ! en fait, en Extrême-Orient, dans ces nations, Indes, Chine, vrais continents, elle compte à peine un ou deux pour cent de fidèles. Comment expliquer ce manque, ce retard ? Contentons-nous d'un seul aspect : le christianisme, à l'origine, s'est répandu dans l'Empire romain, il en a assimilé la culture. Aussi bien, quand il se présente chez des peuples possédant une culture très ancienne et raffinée, il fait figure de barbare. Comment y rémédier ? Saint Paul a formulé la règle qu'il s'imposait à lui-même et que doit suivre tout apôtre : se faire tout à tous, afin de les gagner tous. Se faire tout à tous : cela signifie prendre d'une culture tout ce qui est conciliable avec l'essence du christianisme.

(15) *La « Regula Magistri » e la spiritualità di S. Benedetto*, dans *Vita monastica*, X (1956), p. 130-135.

(16) Cette publication sera éditée par la *Nuova Italia*, Florence (collection « Scrittori cristiani »). — Le meilleur ouvrage d'ensemble relatif à saint Benoît est actuellement le volume intitulé : *San Benito. Su vida y su Regula* qu'ont publié, dans la *Biblioteca de autores cristianos*, Madrid, 1954, Dom G.M. COLOMBO, D. L. M. SANSEGUNAS et D. O.M. CUNILL, en collaboration avec Dom A. MUNDO ; il comporte une longue introduction historique et doctrinale (p. 1-132), une édition critique du IIe livre des *Dialogues* de S. GRÉGOIRE, précédée d'une introduction et accompagnée d'une traduction et d'un commentaire sous forme de notes critiques et interprétatives. Une seconde édition, encore améliorée, de ce volume est en préparation.

C'est ce qu'avait compris un Robert de Nobili : il prit aux brahmes tout ce qu'il pouvait leur emprunter : costume, forme de vie, littérature, en sorte qu'il discutait avec les brahmes en tirant argument de leurs livres sacrés et montrait tout ce qu'en pouvait retenir un chrétien.

Nous assistons, depuis quelques années, à une entreprise analogue : deux prêtres catholiques vivent, dans une grande solitude, la vie des moines et des ermites indiens (1). L'un d'eux, l'Abbé Monchanin, est bien connu à Lyon, où tant d'esprits distingués ont bénéficié de sa direction philosophique et intellectuelle. Nous reconnaissons, en bien des pages, son apport personnel, sa culture très vaste, théologique, mystique, cette dernière intelligemment nourrie des expériences et des doctrines de Plotin et des grands contemplatifs catholiques.

Ainsi préparé, celui qui s'est fait Indien totalement, n'a pas de peine à découvrir les nombreuses affinités entre la mentalité religieuse de son pays d'adoption et celle des mystiques catholiques. Au reste, ce point de vue a frappé des observateurs et historiens, possédant un profond sens religieux. Jadis, La Vallée Poussin écrivait que la pensée indienne est orientée vers l'invisible métaphysique– et tout récemment un philosophe français, qui a longuement étudié l'esprit indien, M. O. Lacombe, consacre, dans son dernier livre (2), plusieurs chapitres à la chasteté et à l'ascèse, ainsi qu'à la pauvreté, partout bénie dans l'Inde.

A lire le premier volume, tout pénétré de littérature sacrée indienne, on ne peut que reconnaître combien sanyassis et autres s'appliquent rigoureusement à une purification intérieure, intégrale, qui peut ouvrir la voie à la contemplation la plus haute.. Il ne suffit pas de connaître : il faut pratiquer : c'est ce que font les deux prêtres catholiques dans leur *ashram*, leur monastère du Saccidananda : cette formule classique dans le Vedanta, est une profession trinitaire : Sat (être), qui désigne le Père, le « Principe sans principe » ; Cit (pensée), qui s'applique au Verbe, parole intérieure du Père ; Ananda (béatitude) qu'on peut rapporter au Saint-Esprit, « unifiant, dans la joie de l'Amour Absolu, le Père et son Verbe ». Cette fondation serait la première cellule d'autres monastères contemplatifs : ils seraient nécessaires pour gagner au Christ l'Inde, pays et race foncièrement mystiques : on pourrait y associer les principes de la Règle bénédictine et quantité d'acquêts de l'Hindouisme : langue, philosophie, conceptions et pratiques religieuses.

Plus vaste que les Indes, la Chine est loin d'être gagnée au Christ :

(1) J. Monchanin et Dom H. Le Saux, O.S.B., *Ermites du Saccidânanda.* Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde, Paris, Tournai, 1956. Un glossaire (p. 183-204) nous introduit quelque peu dans la langue et aussi dans la mentalité des mystiques indiens ; quelques pièces, extraites des livres sacrés, nous permettent de pénétrer cette âme, si puissamment possédée par la quête de l'Absolu.

(2) O. Lacombe, *Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne*, Paris, 1956 ; on nous excusera de ne pas nous attarder sur ce second sujet.

un volume fort attachant (3), nous fait connaître quelques-uns des efforts qui furent tentés pour implanter le christianisme dans l'immense empire. La plus grande partie est consacrée aux missionnaires jésuites, qui, au cours du XVIe et XVIIe siècles, réussirent à conquérir la confiance des empereurs. On parle le plus souvent des talents mécaniques d'un Ricci, d'un Shall, d'un Verbiest et autres ; on oublie que leurs inventions et instructions scientifiques leur permirent d'obtenir licences et privilèges pour les chrétientés qu'ils fondèrent, qu'ils purent écrire et répandre des ouvrages chrétiens, rédigés en une langue correcte. Relisons l'Instruction de la sacrée congrégation de la foi, adressée aux vicaires apostoliques de la société des missions étrangères (1659) : elle les incite à ne pas vouloir changer, coutumes, habitudes et mœurs : « quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? » Un peu auparavant Paul V, à la demande du P. Prigault, accordait, dans la liturgie diverses dérogations aux rubriques, afin de ne pas choquer la mentalité chinoise, ainsi que la permission (pour les prêtres originaires du pays) « de dire le bréviaire, d'administrer les sacrements et de faire tous les offices liturgiques dans le chinois littéraire » : cette dernière permission ne fut jamais utilisée.

Les instructions du Cardinal Constantini ainsi que la lettre « *Plane compertum* » au sujet de certaines cérémonies et du serment sur les rites chinois, renouent heureusement avec l'esprit que nos missionnaires de la belle époque avaient fait prévaloir. Mais pourquoi furent perdues ces premières avances et la Chine fut-elle fermée à l'évangélisation chrétienne pendant près de trois siècles ? N'aurait-il pas fallu joindre au dossier, actuellement réuni, les documents et les histoires qui expliquent les reculs de l'activité apostolique et son extinction en Extrême-Orient ? On y apprendrait quelles sont les fautes irréparables qu'il faut éviter.

J. BONSIRVEN, S. J.

Publications récentes

Nous sommes heureux de saluer d'abord l'ouvrage récemment paru de notre collaborateur hautement apprécié, le P. Joseph BONSIRVEN, Présenté avec goût par les éditions de l'Apostolat de la Prière, sous le titre : *Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé*, (in-8°, 240 pages), cet ouvrage s'adresse à un large public. L'ancien professeur de l'Institut Biblique y met à la portée des lecteurs moyennement cultivés quelques uns des fruits de son long enseignement et de ses recherches érudites.

(3) E. DUPERRAY, *Ambassadeurs de Dieu à la Chine*, Paris, Tournai, 1956. En appendice : « Textes protestants », traitant surtout des dispositions que doivent présenter les missionnaires.

Le titre en a été étudié avec soin. Il évite intentionnellement le qualificatif de « théologien » donné à saint Jean par la tradition. Sans doute cette appellation se justifie-t-elle d'une certaine manière, mais elle évoque aujourd'hui l'idée d'une construction systématique qui ne correspond nullement au génie intuitif du quatrième Evangéliste. On lui préfère le mot « témoin » qui rappelle les aveux formels de la première Epître et de l'Evangile lui-même.

Sans s'attarder aux problèmes que soulève l'origine des écrits johanniques, le P. Bonsirven maintient l'attribution de ces écrits au disciple bien-aimé, sans affirmer pour autant que celui-ci en soit le rédacteur immédiat.

La méthode mise en œuvre est celle qui a donné tant de solidité aux autres ouvrages de l'auteur : une méthode analytique s'attachant à l'étude des mots et des notions, se gardant d'introduire une logique abstraite dans la dialectique du texte inspiré docile aux démarches de la pensée orientale.

En effet, la connaissance du milieu sémitique est indispensable pour interpréter correctement les écrits johanniques. Mais il ne faut pas oublier non plus qu'ils émanent d'un mystique et d'un confident de Jésus lui-même. C'est dire qu'on ne peut les lire et surtout les comprendre sans des dispositions subjectives appropriées, ainsi que l'ont rappelé un saint Augustin et un Bossuet : il y faut une âme de contemplatif.

Le plan adopté est classique : théodicée, christologie, anthropologie surnaturelle des Fils de Dieu, Eglise, eschatologie. Mais dans ce cadre peut-être un peu scolaire que de thèmes enrichissants pour une synthèse de vie spirituelle ! Les attributs johanniques de la divinité : Vie, Lumière, Amour y sont présentés dans le contexte de la révélation chrétienne. L'explication du mot « chair » chez S. Jean éclaire les perspectives fondamentales du mystère de Jésus. Un long développement est consacré au problème de la foi et aux conditions surnaturelles de la vie chrétienne qui est la Vie éternelle commencée.

L'ouvrage du P. Bonsirven permet ainsi d'accéder aux richesses de la pensée johannique restée trop souvent l'héritage des érudits, à moins qu'elle ne soit singulièrement dépréciée par des ouvrages de vulgarisation sans valeur exégétique.

M. O.-G.

***

Dom Paul Antin, O.S.B. publie dans la collection « Sources chrétiennes » le commentaire de saint Jérôme *Sur Jonas* (45 p. + 73 doubles pages, latin, français) et 36 p. (index), Paris, 1956.

Nous sommes heureux de pouvoir lire ce commentaire du *Doctor maximus in exponendis scripturis*, puisqu'il est un *microcosme* hiéronymien, présentant les idées essentielles et les plus caractéristiques du grand exégète. Nous y sommes préparés par une introduction, fort

érudite, nous instruisant en particulier sur les méthodes herméneutiques de saint Jérôme.

L'éditeur a renoncé à faire une édition critique du texte latin, bien qu'il ait consulté plusieurs manuscrits importants et accompagné son texte de notes critiques. Abondantes sont les notes explicatives portant sur la langue du Stridonien et sur la langue latine de l'époque, sur les allusions nombreuses que se permet le commentateur. La traduction est très claire, n'hésitant pas à répartir en phrases brèves les longues périodes de rhétorique. Quatre index complètent ce travail : Jonas dans l'œuvre de saint Jérôme, les citations bibliques, les noms propres anciens, index analytique (lexicographique et grammatical).

Il serait oiseux d'apprécier les remarques du saint docteur : très souvent il passe du sens littéral au sens tropologique ; il se plaît à développer narrations et dialogues ; efforts apologétiques pour montrer combien réel fut le séjour du prophète dans le cétacé ; aucun doute sur l'historicité du livre, sur sa portée parabolique ; mais il croit que la conversion des païens aurait pour suite l'anéantissement des Juifs (!).

J. Bonsirven.

***

M. Olivier Leroy, qui s'est spécialisé dans l'étude du merveilleux (R.A.M., 1928, 426-428) vient d'apporter une contribution intéressante à l'histoire des « légendes hagiographiques » en même temps qu'un modèle à la critique de certains faits mystiques.

Sous le titre : *Sainte Jeanne d'Arc. Les Voix* (Paris, Alsatia, 1956, in-8°, 154 pages. Col. « Sagesse et Culture»), il s'efforce de présenter dans sa pure objectivité les phénomènes miraculeux que l'héroïne désignait par les mots : « mes Voix », « mon Conseil ». C'est autour de cette mystérieuse assistance qui a accompagné Jeanne tout au long de sa mission providentielle que l'imagination populaire et les préjugés de plusieurs historiens ont brodé au détriment de la vérité. La critique scientifique a ici son mot à dire.

La méthode mise en œuvre par M. O. Leroy se veut aussi indépendante que possible de toute influence subjective. Elle s'attache à l'exégèse des témoignages les plus proches de l'évènement, en distinguant avec soin la description des faits de leur explication proposée : l'une découle immédiatement des textes et ne peut être mise en doute, l'autre est une interprétation personnelle que le critique n'entend pas imposer au lecteur.

Le cas de Jeanne d'Arc met très heureusement en lumière les déformations subies dans la légende par des évènements sur lesquels nous possédons des documents d'une véracité exceptionnelle : le témoignage d'une sainte que la sincérité a conduite au martyre.

Les interrogatoires conservés parmi les pièces du Procès de Rouen, nous permettent d'entendre les déclarations de Jeanne au sujet de ces interventions célestes dont elle fut seule le témoin immédiat.

L'ouvrage de M. O. Leroy se présente ainsi comme une confrontation de la Légende avec le seul témoignagne valable.

Le premier trait qui découle de cette confrontation marque l'extrême discrétion de la sainte dans la révélation du secret le plus intime de sa vie. Ses juges n'ont jamais pu obtenir de détails sur l'aspect extérieur des personnages célestes dont elle recevait les conseils : le saint Michel guerrier de l'imagerie populaire ne peut se réclamer d'aucun mot de Jeanne d'Arc.

Si la réalité des « Voix » est mise hors de doute par l'aveu même de la sainte, la détermination de leur origine relève de la réflexion critique pour laquelle M. O. Leroy fournit tous les éléments nécessaires. Seul un contre-sens textuel a pu suggérer à Quicherat et, ensuite, à Anatole France, l'hypothèse d'une hallucination. On ne peut pas davantage mettre en cause la suggestion du curé de Domrémy ou de tout autre personnage contemporain : les textes excluent formellement toute intervention de ce genre et l'hypothèse subtile d'une confidence reçue au confessionnal ne résiste pas à la réflexion.

La détermination positive de l'origine transcendante des « Voix de Jeanne d'Arc » appelle une confrontation nouvelle : celle du témoignage de la sainte avec l'enseignement traditionnel de la Mystique authentique. C'est en plein accord avec la doctrine de sainte Thérèse d'Avila que se dégage l'attitude de l'héroïne de Domrémy en face de sa vocation mystique. Si rien n'atteste qu'elle ait connu l'extase au sens propre du mot, tout son comportement à l'égard de ses « Voix » rejoint l'expérience thérésienne : sa certitude dans leur réalité, son obéissance pleinement libre comme le montre la double décision de Beaurevoir et du Cimetière de Saint-Ouen, mais surtout cette absolue discrétion qui est elle-même d'essence mystique : son secret n'appartenait qu'à Dieu et à ses saints protecteurs.

M. Leroy se défend de toute intention apologétique. Ses conclusions découlent du témoignage pris en lui-même et auquel il lui semble qu'on ne peut refuser valablement tout crédit.

Un tel livre fait honneur à la probité d'une méthode proprement scientifique. L'auteur (p. 81) qualifie sainte Thérèse de « Docteur de l'Eglise ». C'est un titre qui n'a jamais été accordé officiellement à la sainte Réformatrice du Carmel.

M. O.-G.

***

Mystische Theologie (Verlag Herold, Vienne, Munich, 1955, 256 p.) est un périodique, dont le titre définit l'objet, : il se devait d'ouvrir sa publication sur la « plus grande sainte des temps modernes », présentée par son docteur attitré, M. l'Abbé Combes. Pour la comprendre, il faut considérer, d'un regard synthétique, ses écrits et sa vie entière, y compris sa survie par le miracle : en cette dernière phase, « ayant vaincu la mort, elle partage la vie du Ressuscité » (p. 43). On se rend compte qu'elle était chargée d'une mission : ce « théologien consommé

montre aux hommes la conception de Dieu, unique, universellement acceptable » (p. 48) ; « unie à Jésus-Christ, non seulement elle conduit à lui, mais elle a aussi part à sa médiation » (p. 47) ; elle ne se contente pas d'enseigner, elle est elle-même une preuve expérimentale de la vérité de l'Evangile : elle nous fait toucher du doigt que Dieu est amour. La grandeur de cette mission explique les dons extraordinaires que Dieu accorde à sa sainte : dès l'âge de quatre ans, elle a l'intelligence du mystère ; l'affection psychologique, causée par la mort de sa mère, est guérie au moment de sa première communion : alors, et surtout à la Noël suivante, — le jour de sa *conversion*, elle est unie à Dieu, fondue en lui ; elle est appelée à devenir corédemptrice ; elle reçoit des grâces qui lui permettront toutes les victoires : en particulier sur l'idéal classique du Carmel : « de grandes âmes se vouent à la clôture, afin de s'offrir à la justice divine en sacrifice à la place des pécheurs impénitents. Mais la vocation de Thérèse est l'amour » (p. 28).

Elle en devient l'apôtre, réalisant ainsi son rêve irréalisable (elle enseignera même les prêtres). D'ailleurs on comprend mal son enseignement, si on le déduit tout de l'idée d'*enfance spirituelle* (devenue excuse et justification de la médiocrité), ou bien si on veut l'expliquer par l'*histoire d'une âme* (avec ses défauts littéraires, p. 42) : il ne faut pas perdre de vue sa mission, qui est de faire connaître, comme expérimentalement, la doctrine essentielle de l'Evangile, sa « puissance explosive » : Dieu-Amour qui nous poursuit.

Savoir quelle est *la fin de l'homme* est une bonne introduction à la théologie mystique : nous l'apprenons en 56 pages (Karl Hörmann), hérissées de locutions scolastiques : fin naturelle et fin surnaturelle, qui aboutit à la vision béatifique.

Nous retrouvons notre domaine dans une étude sur « la fin de la vie d'après Jean de la Croix et Thérèse d'Avila » (Friedrich Wessely), la seconde venant illustrer et corroborer les thèses du docteur mystique. On pourrait se demander si ce dernier conçoit et propose une double fin et deux sortes de voies : une ascétique et l'autre mystique, le terme à atteindre étant toujours l'union à Dieu. Une analyse très exacte des écrits des deux saints (impossible d'analyser une analyse) conduit à ces conclusions. L'union de l'âme à Dieu, cette sorte d'absorption mutuelle, qui débouche dans les fiançailles et le mariage mystiques, ressortit à la grâce sanctifiante, mais se situe plus haut que cette dernière, qui est aussi présence divine ; elle n'est pourtant pas une grâce extraordinaire, Dieu accorde ces grâces à toutes les âmes,mais celles-ci sont inégalement réceptives. Serait-ce en raison des purifications passives à supporter, purifications indispensables pour arriver à l'union d'amour et d'intelligence, en pur amour et pure foi, auxquels des efforts humains ne peuvent parvenir ? De toute manière, est-il affirmé à plusieurs reprises, le mariage mystique est la fin de la vie chrétienne et une seule voie y conduit. Le château de l'âme présente aussi, dans ses deux dernières demeures, le terme de la perfection chrétienne. Toutefois nous avons l'impression que les vues de la sainte,

reposant sur des expériences concrètes, sont moins absolues : n'oublions pas que l'ascension est effectuée par des âmes, qui gardent assez longtemps des défauts et que même dans la septième demeure se trouvent encore (p. 172) « difficultés, souffrances et tentations ».

Nous comprendrons encore mieux le grand docteur mystique en le comparant avec saint François de Sales : essai d'une étude comparative sur des points discutés de leur doctrine » (Hildegard Waach). A qui regarde superficiellement les deux hommes paraissent aux antipodes l'un de l'autre : le *doux* évêque de Genève, le docteur de la *nada*. On rappelle également combien saint François fut heurté par les vues sur l'oraison des carmélites espagnoles, telles que les lui rapportaient ses religieuses de la Visitation. N'expliquons pas le fait par le mauvais français des Espagnoles : il est significatif. Les deux saints sont entièrement d'accord sur la perfection chrétienne, sur la nécessité d'une rigoureuse purification (là le Français peut paraître plus dur que l'Espagnol), sur la pure foi et le pur amour ; ils diffèrent sur l'application des principes : et cela s'explique par les différences des mentalités et des personnalités, par l'expérience pastorale de l'évêque, par sa connaissance concrète du monde, par les attitudes plus nuancées qu'il faut prendre à son endroit. Le saint français apparaît plus humain, ayant une autre conception des rapports de Dieu avec ses créatures ; l'autre est plus abstrait, plus intellectuel et platonique ; cela ressort plus au vif dans les directives sur l'usage des biens naturels et surnaturels : l'un dira « s'en détacher absolument » (abstention radicale) ; l'autre : « les employer au service de Dieu », sans en être esclave.

La clarisse Giovanna Maria della Croce, dans le monde Bernardina Floriani, de Rovereto dans le Tyrol italien (1603-1673), est peu connue : la connaissons-nous mieux après les pages qui lui sont consacrées (par Anna Coreth) ? Elle a pourtant écrit trois volumes d'autobiographie, douze volumes de révélations, sans compter des opuscules et une abondante correspondance : car elle fut en relation avec nombre de grands personnages, même l'empereur d'Autriche, qui recouraient à sa direction. Nous avons l'impression que cette vie, débordante de visions d'extases, d'interventions diaboliques, requerrait les critiques d'un Amort. Quant à sa doctrine, que lui dictait parfois son troisième ange gardien (elle en avait quatre), elle relève en partie de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse. Ses traits distinctifs sont une constante dévotion à la Trinité ; une absolue confiance en Marie médiatrice ; l'âme, qui se cache dans le cœur de la mère, y trouve Jésus. Les poésies, qu'elle a laissées, n'accroîtront ni les trésors de la littérature italienne, ni la théologie mystique.

J. Bonsirven, S. J.

***

S'il est une obligation professionnelle qui s'impose au Maître chrétien, c'est bien l'obligation de prier pour ses élèves et pour lui-même

en vue de l'accomplissement de sa tâche. Une longue tradition nous apprend combien cette obligation a été fidèlement remplie par l'élite des Pédagogues qui ont exprimé leurs sentiments dans des formules souvent admirables. Henri Bremond s'émerveillait de plusieurs de ces prières rencontrées au cours de ses lectures. Il valait la peine d'en faire une étude plus attentive.

Le P. F. de Dainville S. J. a fait mieux qu'une simple étude abstraite ; il a recueilli un bon nombre de ces formules et les a présentées comme une invitation à la prière. Agréablement édité par l'éditeur Beauchesne le *Livre d'heures du Maître* (in-8°, 185 p.) forme un recueil aussi instructif que pieux. L'historien de la Pédagogie qu'est le P. de Dainville a uni l'érudition la plus sûre à un sens très délicat du devoir professionnel : le Maître prie pour ses élèves, il prie avec ses élèves, il prie pour soi-même. Ces trois premières parties composent un florilège où se profile tout l'idéal scolaire inspiré par la foi chrétienne. Une quatrième partie rappelle quelques dévotions particulièrement adaptées aux besoins spirituels du Maître. Cette guirlande de textes riches de doctrine, est un témoignage vivant de la piété que nourrissent d'âge en âge les divers courants spirituels nés de l'Evangile. L'humanisme d'Erasme y rejoint la tendre sollicitude d'un Amédée Guiard aussi bien que la dévotion austère des âmes du XVIIIe siècle. Il convenait que cet hommage à la tradition s'achevât sur l'hymne triomphal de Clément d'Alexandrie au Christ divin Pédagogue : tout ici rend gloire au Maître unique des chrétiens.



Monseigneur T.-D. ROBERTS S.J. fait passer une partie de sa riche expérience dans le petit livre qui, traduit en français, a pris le titre de : *Réflexions sur l'exercice de l'autorité* (édition du Cerf, in-8°, 233 pages). L'ancien Archevêque de Bombay, auquel revient le mérite d'avoir installé un prélat appartenant au clergé indien sur le siège métropolitain occupé jusque là soit par un Evêque anglais, soit par un portugais, a pu, au long de sa vie de jésuite, puis dans l'exercice de ses fonctions épiscopales, envisager le problème de l'obéissance sous ses formes diverses. Il en a mesuré les dimensions à la lumière de l'Evangile et de la tradition catholique, aussi bien dans le domaine religieux que dans des perspectives profanes. Il était parfaitement qualifié pour répondre à la thèse d'un auteur américain, Paul Blanshard, qui prétend assimiler sur ce point catholicisme et communisme.

Sous une forme vivante, émaillée d'anecdotes personnelles ou d'exemples empruntés à l'Histoire, Mgr Roberts écrit, non pas une étude doctrinale exhaustive, mais un ensemble de « réflexions » mettant en lumière la pensée de l'Eglise catholique en matière d'obéissance.

La première partie est d'ordre pratique : ce sont des prises de vue qui donnent un parfait relief à la nature spirituelle de l'obéissance.

La seconde partie est plus théorique : elle expose les fondements évangéliques de la doctrine traditionnelle sur ce point.

L'idée générale qui commande cet exposé est celle de la paternité découlant de Dieu même et se réfléchissant dans les supérieurs qui détiennent à des degrés divers l'autorité. A qui tient ce fil conducteur, il n'est pas difficile de montrer à quel point la conception chrétienne est aux antipodes de la conception matérialiste.

L'humilité requise du supérieur, le sens de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu dont il est le plénipotentiaire, le respect de la personne de ses subordonnés sont quelques uns des traits qui distinguent l'exercice chrétien du pouvoir. Deux chapitres (II et III) sont consacrés à l'obéissance ignatienne que l'auteur qualifie fort heureusement d'« obéissance intelligente ». Le chapitre IV s'inspire du volume intitulé : *L'obéissance et la Religieuse d'aujourd'hui* (Ed. du Cerf.). De nombreuses comparaisons empruntées à la civilisation indienne donnent à ces pages une valeur documentaire qui en augmente l'intérêt.

M. O.-G.



Sous le titre : *El estilo de San Ignacio y otras pdàginas* (Editorial Noguer, S.A., Barcelona, s. d, (1956), 13 × 19, 318 pages), M. Díaz-Plaja a recueilli en volume une série d'articles dont la portée et l'étendue sont extrêmement inégales. Celui qui vient en tête, sur le style de saint Ignace, et qui paraît avoir été rédigé tout récemment, est sans doute le plus important. L'auteur y fait une minutieuse analyse stylistique de la lettre sur l'obéissance du 26 mars 1553. Il veut ainsi montrer que saint Ignace, lorsqu'il désirait persuader efficacement ou expliquer avec clarté, n'était pas étranger à certains soucis de style et n'ignorait pas certains procédés. La démonstration ne manque pas d'intérêt, mais il semble qu'elle pêche par la base, puisque la lettre— et M. Díaz-Plaja le sait parfaitement — a été rédigée par Polanco (cf. RAM, 30, 1954, p. 10). Qu'elle exprime exactement la pensée du Fondateur, nul doute. Mais, pour la forme, et quelle qu'ait été l'importance de la révision et des remaniements opérés par saint Ignace, il paraît impossible de faire le départ entre ce qui est de lui et ce qui vient de son secrétaire. Une analyse stylistique ne saurait être concluante que lorsqu'elle s'applique à un texte strictement et totalement original. Il ne semble donc pas prudent de penser que le style de la lettre sur l'obéissance puisse apporter des informations sûres et nouvelles sur le caractère et la personnalité du signataire.

Robert Ricard.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

J.-M. DE LA CRUZ MOLINER. — *Repertorio de Autores españoles de espiritualidad,* REs, XIV, 1955, 51-70 ; 385-403.

Liste de 200 auteurs : chartreux, mercédaires, dominicains. Du n. 201 à 368 : écrivains jésuites ; du n. 369 à 400 : trinitaires.

NAZARIO DE STA TERESA DEL NIÑO JESÛS. — *Tomismo y misticismo. Estilos de espiritualidad ante el mundo,* REs, XIII, 1954, 461-472.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUF, *Tables Générales* 1940-1955.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE

ROMÁN DE LA INMACULADA. — *La Santa Escritura como fuente de la vida espiritual según S. Agustín,* REs, XIV, 1195, 281-298.

SEGUNDO DE JESÛS. — *Las pasiones en la concepciôn agustinina de la vida espiritual,* REs, XIV, 1955, 251-280.

Gaston SALET, S. J. — *Der Geist Christi,* GL, 28, 1955, 166-188.

L'Esprit-Saint dans la vie du Christ et de son Eglise.

URBANO DEL N. JESÚS. — *Ensayo sobre los dones del Espîritu Santo en la espiritualidad agustiniana,* REs, XIV, 1955, 227-250.

KARRER, O. — *Die katholische Frömmigkeit,* Schweitzer Rundschau, 1954, 291-300.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les Revues suivantes : *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelone) : AST ; — *Archivum franciscanum historicum* (Quarracchi) : AFH ; — *Archivo teolôgico granadino* (Grenade) : ATG ; — *Broteria* (Lisbonne) : Br ; — *Collationes brugenses et gandavenses* (Bruges) : CBG ; — *Geistund Leben* (Münich) : GL ; — *Masses Ouvrières* (Paris) : MO ; — *Ons Geestelijk-erf* (Anvers) : OGE ; — *Revista de Espiritualidad* (Madrid) : REs ; — *Scholastik* (Frankfort) : Sc ; — *Témoignages* (Pierre qui vire, Yonne) : T.

L. Classen, S. J. — *Der Christ stirbt mit Christus, Von Sinn der Fastenzeit und Christseins*, GL, 28, 1955, 4-14.

Le Carême rappelle chaque année au Chrétien qu'il est mort avec le Christ dans le baptême, dans le sacrifice de la messe, dans son être même de chrétien et qu'il doit mourir sans cesse par la mortification.

F. Wulf S. J. — *Der Christ und die Gestalt der heutigen Welt*, GL, 28, 1955, 114-134.

A l'intérêt que prend le chrétien d'aujourd'hui au monde que lui révèle la technique, répond l'attitude spirituelle de saint Ignace : *in actione contemplativus.*

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS

H. Rondet, S. J. — *Bemerkungen zur eine theologie der Sünde*, GL, 28, 1955, 28-44 ; 105-116 ; 194-208.

Large inventaire de la tradition relative à la doctrine du péché. Comment aider l'homme moderne à retrouver le sens du péché.

Claudio de Jesús crucificado. — *El espíritu y hábito de compunción*, REs, XIV, 1955, 333-355.

H. Rahner. — *Über die gute Meinung*, GL, 28, 1955, 281-298.

Sur les conditions de l'action extérieure et ses rapports avec la « bonne intention ».

D. Thalhammer, S. J. — *Die Busse in Leben des heutigen Christen*, GL, 28, 1955, 270-280.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉNATURELS

Enrique del Sagradó Corazôn. — *Oración y contemplación en la teología espiritual de San Agustín*, REs, XIV, 1955, 205-226.

H. Hoornaert. — *Le seuil de la contemplation d'après sainte Thérèse*, C.G.B, 196-224.

A. Garcia Evangelista S. J. — *La experiencia mística de la inhabitación*, ATG, 1955, 63-326.

Le sentiment de la présence de Dieu d'après sainte Thérèse.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DÉVOTIONS

K. Rahner. — *Kirche und Sakramente. Zur theologischen Grundlegung einer kirchen-und Sakramentenfrommigkeit*, GL, 28, 1955, 434-453.

P. Ranwez. — *La confirmation, constitutive d'une personnalité au service du Corps mystique du Christ. Etude doctrinale et pastorale,* Lumen Vitae, 1954, 17-36.

J. Auer. — *Unsere Messfeier. Eine dogmatische Begrundung unserer Messfrömmigkeit,* GL, 28, 1955, ; 420-433.

VI. - ÉTATS DE VIE. CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

M.-J. Mossand. — *Vers une spiritualité du clergé séculier,* MO, 1956, 40-46.

G. Lafont. — *Le monachisme contemporain et la tradition monastique,* T, 1954, 15-27.

Francisco del N. Jesús. — *El desierto en el Carmen descalzo,* REs, XIII, 1954, 347-367 ; 431-459.

H.-J. Lauter. — *Von Geheimniss der Jungfräulichkeit,* GL, 28, 1955, 189-193.

Sur l'aspect positif de la virginité comme don de la personne à Dieu.

O. Semmelroth, S. J. — *Kirche und Welt,* GL, 28, 1955; 351-359.

Dans quel sens y a-t-il opposition entre l'Eglise et le monde. Rôle des laïcs.

VII. — HISTOIRE. — TEXTES. — DOCUMENTS. ÉTUDES

C. Vaca. — *La experiencia religiosa en San Agustín,* REs, XIV, 1955, 185-204.

L. Cilleruelo Osa. — *Influencia de San Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media,* REs, XIV, 1955, 125-155.

V. Capanaga. — *San Agustín y la espiritualidad moderna,* REs, XIV, 1955, 156-169.

H. Bacht. — « *Meditatio* » *in den ältesten Mönchsquelle,* GL, 28, 1955, 360-373.

Endre von Ivanka. — *Zur überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik : intelligentia oder principalis affectio,* Sc, 1955, 184-194.

Thomas Gallus a traduit *intelligentia* qui marque, chez Proclus une connaissance supra-rationnelle, par *principalis affectio* qui trahit l'influence de la mystique chrétienne médiévale et son caractère affectif. Le vocabulaire néoplatonicien a facilité cette acception nouvelle dans la langue des mystiques chrétiens.

A. van der Zeijden. — *De Liefde tot God, volgens sint Augustinus en sint Bernardus*, Citeaux in de Nederlanden, 1955, 179-205; 241-258.

V. Vives. — *Exposición medieval del « Pater » en traducción catalana de Fray Antonio Canals*, AST, 1956, 133-156.

Cette traduction d'une paraphrase du Pater dont l'auteur est inconnu (PL., 149, 568-590) a été faite entre 1395 et 1410 par un des meilleurs prosateurs catalans.

A. Griera, *El mirayl del pecador atribut a sant Agusti*, AST, 1956, 115-126.

Il s'agit d'une version catalane venant du monastère de San Cugat. Cette version diffère de celle qu'a signalée G. Bertini et qui appartient à une Bibliothèque de Bologne.

Cebriat Baraut, OSB. — *Textos homiletics i devots del « Llibro vermeil » de Montserrat*, AST, 1956, 25-44.

Le « livre vermeil », ms conservé à Montserrat, ne présente pas seulement un intérêt musical et littéraire. Destiné aux prédicateurs du Pèlerinage de Notre-Dame, les pièces qu'il contient jettent un jour instructif sur la piété populaire du moyen-âge.

Gracinto Pagnani, OFM. — *Contributti alla questione dei « Fioretti di San Francesco »*, AFH, 1956, 3-26.

A propos de Hugolin de Montegiorgio, auteur présumé de la plus grande partie des « Actus S. Francisci et Sociorum ejus ».

M. Batllori, S. J., *Dos nous escrits espirituales d'Arnau de Villanove*, AST, 1956, 45-52,

L'un de ces écrits semble devoir être identifié avec une *Responsio ad cavillationes adversarii veritatis* et l'autre est un commentaire du chapitre 24 de saint Matthieu. Arnau est un disciple de Joachim de Flore.

M. de Corberon. — Le « *Miroir des simples âmes* » *d'une anonyme* (fin du XIIIe s.), Etudes traditionnelles, 1955, 49-61.

Fabrega y Grau. — *Els primitivs textos catalans de l'« art de ben morir »*, AST, 1956, 79-104.

Atteste l'influence de l'*Imitation de Jésus-Christ* en Catalogne dès le XVe siècle.

J.-M. Casas Homs. — *Las gracias de la Misa*, AST, 1956, 71-78.

Deux textes inédits du XVe siècle qui sont un reflet de la dévotion populaire.

Antonio de Obregón, *El Venerable Bernardino de Obregón*, Madrid, 1956, Instituto de Estudios madrileños 13, 50 × 21, 44 p. (Temas madrileños XVI).

Miguel de la Pinta Llorente, OSA. — *Estudios y Polémicas sobre Fray Luis de León*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de historia moderna, 1956, 16 × 22, 259 p.

Dr. J. Andriessen. — *Marginalia bij recentsynthesewerk*, OGE, 1955, 188-203.

Résume l'esquisse historique du P. J. de Guibert sur *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Examine, spécialement l'attitude du P. Mercurian et du P. Aquaviva vis-à-vis des courants mystiques au sein de l'Ordre.

R. Ricard. — *Sacerdoce et littérature dans l'Espagne du Siècle d'Or*. Les lettres romanes (Louvain), 1956, 39-49.

Le cas de Lope de Vega ; essai d'explication psychologique qui met en cause l'aspect clérical du Siècle d'Or espagnol et ses caractères distinctifs par rapport à la France du xviie siècle.

R. Ricard et Fidèle de Ros. — *La « fonte » de saint Jean de la Croix et un chapitre de Laredo*, Bul. Hispanique, LVIII, 1956, 265-274.

Faut-il admettre l'influence de Ruysbroeck sur un poème de saint Jean de la Croix ? La lecture d'un chapitre de Laredo semble plus vraisemblablement l'avoir inspiré.

A. Houben, S. J. — *Faber en de Nederlanden*, OGE, 1955, 125-163–241-270– 337-357.

Le Bx Favre à Cologne (1543-1544). Ses relations avec les Néerlandais et spécialement avec saint Pierre Canisius, avec la chartreuse de Cologne. Son voyage en Belgique ; les recrues qu'il y fit pour la Compagnie de Jésus. Ses relations épistolaires après son départ.

M. Martins , S. J. — *Da Vida e da Obra de Frei Sebastião Toscano*, Br, 1956, 47-55.

Sébastien Toscano est le traducteur des Confessions de saint Augustin en castillan. Cette traduction fut pour sainte Thérèse une révélation. S. T. avait fait profession chez les Ermites de saint Augustin en 1533.

J.-M. Coll, O. P. — *Apóstoles de la devoción rosariana antes de Lepanto en Cataluña*, AST, 1956, 245-254.

B. Jiménez Duque. — *La soledad en Santa Teresa*, REs, XIV, 1955, 256-372.

Alberto de la V. del C. — *Presencia de San Agustín en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz*, REs, XIV, 1955, 170-184.

Fortunato de Jesús Sacramentado. — *Contribución al esclarecimiento de un detalle sanjuanista*, REs, XIV, 1955, 404-409.

Contre certains biographes de saint Jean de la Croix. Les inventaires du couvent de Ségovie attestent que le saint ne condamnait pas l'usage de certains objets précieux pour la célébration du culte.

A. de Wilt, S. J. — *Rodriguez en de Nederlanden*, OGE, 1955, 7497.

Etudie spécialement le rôle de M. Martines de Waucquier, auteur de la traduction latine, dans la diffusion du traité de Rodriguez.

J.-M. de Garganta, O. P. — *Fray Cosme Agustín Domínguez O. P. y su « Ejercicio de la oración mental »*, AST, 1956, 105-114.

Le petit traité est d'un dominicain du couvent de Valence réformé par Fray Domingo de Montemayor. L'auteur (†1589) est peu connu. Le traité est publié *in extenso*.

Dr. A. Ampé, S. J. — *Marginalia Lessiana*, OGE, 1954, 329-374.

Sur la spiritualité affective du V. Léonard Lessius S.J. (†1654) : ses Opuscules sur la Passion, son *De bono statu eorum*; sa traduction partielle des Œuvres du Pseudo-Denys; ses jugements sur la sainteté de Ruusbroec et sur la *Theologie Germanique.*

A. Ampe, S. J. — *Marginalis Lessiana*, OGE, 1955, 3-29.

Les diverses *Vies* de Lessius. La meilleure est la *Vie* manuscrite, dont le véritable auteur est J. Wijns S.J.

Andrés de Palma de Mallorca. — *Los capucinos de Catalunya y el foment de algunas devociones populares*, AST, 1956, 159.

S'en tient aux dévotions envers le Saint-Sacrement, le divin Pasteur, Notre-Dame del Pilar.

Enrique del Sdo Corazón. — *Notas del Proceso inquisitorial contra la « Subida del alma a Dios » del Padre José de Jesûs Marîa* (Quiroga) OCD. *Autenticidad de la Obra*, REs, XIV, 1955, 76-80.

Dr P. Grootens, S. J. — *Thomas du Jardin* (1653-1733) *amd Schrijver geestelikje Werken*, OGE, 1954, 225-277– 374-401– 1955, 30-73.

Suite de l'étude (*ibid.*, p. 45-90) sur les ouvrages spirituels de ce Dominicain : son sermon sur Jésus souffrant, son traité de l'Oraison, ses *Entretiens spirituels.*

Dr J. Adriessen, S. J. — *Mystiek bij enkele nederlandse Jesuiten der XVII eeuw*, OGE, 1955, 270-301.

L'attitude de quelques écrivains spirituels belges de la Compagnie de Jésus au xviie siècle révèle, non de la méfiance vis-à-vis de la mystique, mais une certaine crainte de l'illuminisme et de l'orgueil.

B. Jacqueline. — *Les milieux jansénistes français au XVIIe siècle et saint Bernard*, Citeaux in de Nederlanden, 1955, 28-30.

A. Latreille. — *Sur quelques problèmes relatifs à la renaissance religieuse au XVIIIe siècle.* Recherches et Débats du Centre Catholique des intellectuels français, 1955, 179-185.

Eulogio de la V. del C. — *La vida del Cântico espiritual y el espîritu cientîfico*, REs, XIV, 1955, 37-50.

Paul Mianecki. — *Heinweh und Heiligkeit. Von der religiösen Unruhe des heutigen Menschen*, GL, 28, 1955, 44-60.

A propos de l'ouvrage de P. Blanchard, *Sainteté aujourd'hui.*

A. Wenger, A. A. — *Expérience et théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov*, NRth, 1955, 939-962.

L'expérience personnelle de S. B. comme source de sa doctrine religieuse, d'après les notes autobiographiques publiées en russe par L. A. Zander.

Livres envoyés à la Revue

(Suite)

Notre Vie, 1, rue Jean-Dolent, Paris-XIVe.

CAHIERS EUDISTES DE NOTRE VIE. — *Le renoncement dans la vie chrétienne selon saint Jean Eudes et ses disciples,* in-8°, 142 pages.

Editions Spes, Paris.

G. RIGUD, C. S. Sp. — *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes,* in-8°, 172 pages.

H. BOYD BARRETT. — *Vivre, c'est aimer,* Adapté de l'américain par E. Delpierre-Delattre, in-8°, 124 pages.

V.-L. CHAIGNEAU. — *Les Ouvriers dans la moisson. Institutions et Associations catholiques de France,* in-8°, 167 pages.

V.-L. CHAIGNEAU. — *L'organisation de l'Eglise catholique en France,* in-8°, 160 pages.

Librairie Plon, Paris.

ADALBERT HAMMAN, O. F. M. — *L'apostolat du chrétien. Réflexions sur les données bibliques,* in-8°, 234 pages.

Editions de l'Orante, 23, rue Oudinot, Paris.

Divo BARSOTTI. — *Parle, Seigneur,* Traduit de l'italien par Henri Blaizat, in-8°, 122 pages.

Libreria Editrice Fiorentina, Florence.

Gli Esercizi Spirituali, Numero Straordinari della Rivista de Ascetica e Mistica, 380 pages.

Fratelli Bosca Editori, Roma.

Maria SIMONETTI. — *Studi Pascaliani,* in-8°, 165 pages.

« La Ciudad de Dios », Monasterio del Escurial, Madrid.

Fray AUGUSTIN ANTOLINEZ, O. S. A. — *Amores de Dios y el alma,* Introduction, notes et texte établis par A. C. Vega, O. S. A., appendice de M. Ledrus, S. J., in-8°, 460 pages.

Editorial Borgiana, Barcelone.

San Alonso RODRIGUEZ. — *Autobiografia o sea Memorial o Cuentas de conciencia,* Transcription sur l'original par le R. P. V. Segarra, S. J., in-8°, 270 pages.

Etablissements Casterman, Tournai.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. — *Tables générales 1914-1939 et 1940-1955,* deux volumes de 500 et 380 pages.

Les Editions du Soleil Levant, 33, rue E.-Cuvelier, Namur.

Saint VINCENT FERRIER. — *Traité de la vie spirituelle, Sermons, Fioretti,* Textes choisis et présentés par Bruno-H. Vandenberghe, in-8°, 189 pages.

Editions Beyaert, Bruges.

Dom IDESBALD VAN HOUTRYVE, O. S. B. — *L'unique nécessaire d'après saint Benoît, la tradition monastique et les grands maîtres de la vie spirituelle,* in-8°, 336 pages.

Benzinger Verlag, Zurich-Cologne.

DIE GELUDE IM ORDENSLEBEN. — Band I, *Der Gehorsam,* in-8°, 219 pages.

Marietti, Turin.

Francesco DELPINI. — *Divorzio e Separazione dei coniugi nel diritto romano e nelle dottrine della chiesa fino al secolo V,* in-12, 138 pages.

Imp. Fournié, Toulouse. 3-57. D.L. 57-1. — 1359 *Le Gérant* : M. OLPHE-GALLIARD

LA PLACE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA DANS LA SPIRITUALITÉ ESPAGNOLE

Quand on regarde d'un côté la vie et l'apostolat de saint Ignace de Loyola, de l'autre le grand mouvement spirituel qui s'est développé en Espagne à son époque et dont les représentants les plus illustres sont le Bx. Jean d'Avila, Louis de Grenade, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et Louis de Léon, le fondateur de la Compagnie de Jésus donne l'impression de rester extérieur à ce mouvement. Si la distinction ne risquait de paraître un peu subtile, je dirais toutefois qu'il lui reste extérieur sans lui être étranger. Il ne lui est pas étranger parce qu'il doit assurément beaucoup de choses à l'Espagne des Rois Catholiques et de la première moitié du règne de Charles-Quint au sein de laquelle il a reçu sa formation première. C'est durant ces années qu'il a probablement acquis le sens du service et le goût de l'efficacité qui sont une des marques de son caractère. On peut discuter sur l'étendue de sa dette envers l'*Ejercitatorio* de García de Cisneros, mais, grande ou petite, cette dette semble bien réelle. Elle nous rappelle au surplus l'importance du séjour fait par saint Ignace à Montserrat, et celui-ci nous rappelle à son tour un autre séjour, plus décisif encore, celui de Manrèse. J'ai indiqué moi-même ailleurs que sa dévotion à la Trinité tient sans doute en partie à une tradition qui était singulièrement vigoureuse en Espagne (1). Enfin, pour ce qui est des hommes, il conviendrait d'évoquer le rôle essentiel joué auprès du Fondateur ou dans la poursuite de son œuvre par une pléiade d'Espagnols

(1) Cf. *Commentarii Ignatiani 1556-1956* (= *Archivum Historicum S. I.*, XXV, fasc. 49, janv.-juin 1956), p. 433-436.

tels que saint François Xavier, Laînez, Nadal, Araoz, Polanco, saint François de Borgia, Ribadeneyra. Comment se fait-il donc, en dehors de la puissance même de sa personnalité, que saint Ignace occupe une place si particulière dans ce monde des spirituels espagnols du XVIe siècle ?

Le premier trait qui se présente naturellement à l'esprit lorsque l'on cherche à expliquer cette situation, c'est que saint Ignace est un converti. Parmi les grands spirituels espagnols de son temps, on n'en voit aucun dont le cas puisse être comparé au sien. Saint François de Borgia est simplement passé d'une existence irréprochable dans le monde à la vie religieuse et apostolique. Personne, on le sait, ne peut attacher d'importance véritable aux péchés de jeunesse dont s'accuse sainte Thérèse (2). Que saint Ignace, au contraire, soit tombé dans le péché grave, nul ne paraît le mettre en doute. Cette circonstance de sa vie explique peut-être chez lui l'absence de toute mystique nuptiale (3). Elle explique peut-être aussi un trait plus positif, la place de l' « élection » dans les *Exercices*. Les illustres contemporains du Saint, dans leur vocation au sacerdoce, à la vie religieuse, à la sainteté, ont bien été obligés de prendre une décision devant Dieu et ils ont certainement et nécessairement connu les hésitations, les incertitudes, les luttes, les déchirements. On oublie difficilement le passage où sainte Thérèse raconte l'effort crucifiant qu'elle

(2) *Vida*, ch. 2.

(3) J'ai également souligné cette particularité dans *Commentarii Ignatiani*, p. 431-433. Cette tentative d'interprétation me paraît confirmée par les remarques d'un des meilleurs exégètes anciens de saint Ignace, le P. Luis de la Palma (1560-1641) dans son *Camino espiritual de la manera que lo enseña el Bienaventurado Padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios*, Liv. II, ch. 2 : « Y con esta razón se puede dudar por qué no hizo mención de la concupiscencia de la carne y tentaciones deshonestas, siendo un enemigo que tanto estrago hace en el mundo. A esta duda se responde que nuestro santo Padre no hizo mención de este enemigo, ni de este género de tentaciones, lo primero porque es increíble el recato que siempre guardó en esta materia, que aun tratar de ella de propósito nunca quiso... » (toute la suite est à lire : voir l'éd. de l'*Apostolado de la Prensa*, Madrid, 1944, p. 178-179). Pour la question des images qui peuvent survivre tout en ayant perdu leur force et leur danger, on rapprochera le passage de saint Augustin (*Confessions*, VIII, 11) cité précisément par La Palma à un autre endroit (Liv. I, ch. 22, p. 113). Sur la valeur de l'ouvrage de La Palma pour la compréhension de saint Ignace et des *Exercices*, cf. le jugement de Ribadeneyra cité par le P. Victoriano Larrañaga, *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola, Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1944, p. 170.

dut faire pour s'arracher à la maison paternelle (4). Dans un ordre d'idées un peu différent, les doutes de saint Jean de la Croix ont failli l'amener à quitter le Carmel mitigé pour entrer à la Chartreuse, et il fallut la rencontre de sainte Thérèse pour lui révéler sa voie (5). Mais ils ont été portés plus naturellement, plus régulièrement, semble-t-il, j'allais dire d'une façon plus linéaire, jusqu'à la place où ils étaient appelés, même s'ils sont passés par l'étape de la « seconde conversion » dont nous parlerons dans un instant. On peut faire des constatations semblables pour beaucoup d'autres, saint Pierre d'Alcântara, Jean d'Avila, Louis de Grenade, Louis de Léon. Pour ces hommes, le sacerdoce et la vie religieuse ont été le couronnement normal et l'épanouissement heureux d'une enfance et d'une jeunesse chrétiennes et pieuses. L'élection s'est faite comme d'elle-même. Chez saint Ignace, au contraire, elle a été le fruit d'un effort dur et pénible, d'une crise grave et de méditations prolongées (6). Il y a eu rupture et restauration : rupture d'une jeunesse désordonnée avec une enfance chrétienne, restauration d'une vie chrétienne après les désordres de cette jeunesse et avant la marche vers la sainteté. Lui seul a connu cette expérience à la fois douloureuse et instructive (7). Et c'est peut-être pour cette raison qu'il ne se produisit pas chez lui le phénomène dit de la seconde conver-

(4) Cf. *Vida*, ch. 4, début.

(5) Cf. sainte Thérèse, *Fundaciones*, ch. 3, *in fine*.

(6) Cf. *Autobiografía*, nº 99 : « Le electioni spetialmente mi disse che le haveva da quella varietà di spirito et pensieri, che haveva quando era in Loyola, quando stava anchora malo della gamba ».

(7) Sur la signification et la portée de cette expérience, voir par exemple les remarques du P. Hugo Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des « Exercices »*, trad. Guy de Vaux, Toulouse, s. d. (1948), p. 26-27. En disant « lui seul », je simplifie un peu. Je ne pense pas, en faisant cet aveu, aux autres convertis qu'il y avait certainement dans les couvents et le clergé d'Espagne, je me borne ici aux grands noms, à ceux qui ont marqué et dirigé leurs temps. Mais, parmi les grands, il existe au moins une exception, celle du Portugais hispanisé saint Jean de Dieu, qui pratiqua d'ailleurs le métier des armes comme saint Ignace (il faut signaler au passage l'excellent recueil documentaire de Manuel Gomez-Moreno, *San Juan de Dios, Primicias históricas suyas*, Madrid, 1950 ; voir aussi Luis Sala Balust, *Obras completas del B. Mtro. Juan de Avila*, t. I, Madrid, 1952 [B.A.C.], p. 100-101). Toutefois, saint Jean de Dieu ne constitue qu'une demi-exception, en ce sens que, toute question de sainteté mise à part, son magistère, son influence et son rayonnement ne peuvent pas être comparés à ceux des spirituels dont j'ai rappelé les noms au début.

sion (8), dont nous trouvons en revanche un exemple si typique chez sainte Thérèse d'Avila et chez son confesseur le P. Baltasar Alvarez (9).

Saint Ignace a donc appartenu au monde et même au péché beaucoup plus complètement et beaucoup plus profondément qu'aucun des grands spirituels espagnols de son époque. Faut-il voir ici l'explication d'un autre caractère de son activité, le fait que, avant saint François de Sales, il s'adresse à tous les chrétiens sans exception ? Dieu me garde de dénier à sainte Thérèse ou à saint Jean de la Croix l'esprit apostolique ! On sait combien les progrès de l'hérésie faisaient souffrir sainte Thérèse, qu'elle était prête à endurer mille morts pour sauver la France du protestantisme, et qu'elle rappelait à ses sœurs que l'oraison devait être une source permanente d'œuvres, *siempre obras, obras* (10). Mais enfin il est certain que les réformateurs du Carmel ne regardent pas beaucoup en dehors des cloîtres. Sainte Thérèse écrit pour ses confesseurs et pour ses moniales. Saint Jean de la Croix ne cesse de marquer dans ses ouvrages qu'il s'adresse surtout, pour ne pas dire exclusivement, aux « personnes spirituelles » (11). Il s'agit un peu de littérature technique, de littérature de « spécialistes ». Louis de Léon rédige bien un petit traité de l'épouse chrétienne (non pas du mariage, notons-le). Mais cet opuscule célèbre reste peu de chose à côté de ses grands commentaires

(8) Sur ce phénomène en général, cf. les indications de P. Victoriano Larrañaga, *La espiritualidad de San Ignacio*, p. 199-201, et du P. Pinard de la Boullaye, *La spiritualité ignatienne*, Paris, s. d. (1949), p. 180-187.

(9) A dire vrai, l'expression peut sembler impropre si l'on prend le mot conversion au sens qu'on lui donne de manière habituelle et courante, puisque sainte Thérèse n'est pas ce qu'on appelle une convertie. Mais on peut considérer son entrée en religion comme une première conversion, et comme une seconde conversion les faits qu'elle raconte au ch. IX de sa *Vida* (il faut les placer vers 1555, mais la date exacte importe peu pour notre objet ; on pourra se reporter à l'exposé de Marcel Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila, Le réalisme chrétien*, s. l. n. d. [Paris, 1947], p. 81-93). Pour Baltasar Alvarez, voir les ch. 13-15 de sa biographie par La Puente (éd. « Apostolado de la Prensa », Madrid, 1943, p. 149-185) ; son cas est analogue à celui de sainte Thérèse, conversion par l'entrée en religion, seconde conversion lors du troisième an.

(10) *Camino de perfección*, ch. I, début, et *Moradas*, VII, 4. Voir aussi *Vida*, XXXII.

(11) Cf. *Subida del Monte Carmelo*, Liv. I, ch. 1 et 5, Liv. II, ch. 7, 11, 12, 13, 14, 16, 17 et 21 (numérotation du P. Silverio de Santa Teresa et de la B.A.C.), Liv. III, ch. 4, 8, 9, 15, 19, 20, 24, 28, 39 et 40 (*id.*) ; *Noche oscura*, Pról., ch. 1,4, 9 et 10 ; *Llama de amor viva*, comm. de la str. 3, § 2.

bibliques et de ses célèbres spéculations sur les noms du Christ : *La perfecta casada* fait figure d'œuvre mineure. Au contraire, pas d'esprit moins spéculatif que saint Ignace, pas d'esprit plus ouvert et plus sensible aux besoins généraux de tous les chrétiens et de toute la chrétienté. Son apostolat s'adresse à tous. Les *Exercices* s'adressent à tous. Chacun y trouve ce qu'il lui faut selon ses antécédents, sa formation, son tempérament, son degré de courage, de vertu et de piété (12).

Et c'est une des choses qui expliquent pourquoi, tout en étant lui-même un mystique au sens le plus strict et le plus élevé, saint Ignace n'est pas un écrivain mystique. Il ne traite pas de mystique ex professo parce que sinon en droit, du moins en fait, le mysticisme, si l'on prend ce mot dans sa signification exacte, n'est pas le lot habituel de la communauté des chrétiens. Comme l'a remarqué La Palma, saint Ignace évite le plus possible le vocabulaire technique de la psychologie mystique et préfère employer les termes les plus simples (13). Il s'en tient d'ailleurs aux exigences fondamentales qui sont la condition nécessaire du salut et la base sur laquelle devront édifier ceux qui aspirent à la perfection : la lutte contre la concupiscence et les tendances mauvaises, la pénitence et la mortification, l'amour de Dieu et du prochain, l'attachement à l'Eglise, la fidélité à la prière et aux sacrements, les grandes pratiques de piété. Il est caractéristique que les spirituels espagnols qui ont suivi la même voie que lui aient été étroitement liés à la Compagnie naissante. Je veux parler de Louis de Grenade et du Bx. Jean d'Avila. Celui-ci, prêtre séculier, à qui sa pratique de la prédication populaire et des missions intérieures a enseigné ce que sont les problèmes et les nécessités des chrétiens communs, travaille en union avec les premiers Jésuites d'Espagne et serait probablement entré dans leurs rangs si sa condition de chrétien

(12) Trait relevé par RIBADENEYRA, *Vida de San Ignacio de Loyola*, Liv. I, ch. 8 (voir RIBADENEYRA, *Historias de la Contrarreforma*, éd. Eusebio Rey, Madrid, 1945 [B.A.C.], p. 67) et par LA PALMA, *Camino*, Liv. V, ch. 9, p. 749-750. Je garde l'orthographe Ribadeneyra adoptée par l'éditeur de la B.A.C., bien qu'on doive écrire aujourd'hui Ribadeneira.

(13) LA PALMA, *Camino*, Liv. III, ch. 1, p. 349-356.

nouveau ne les lui avait fermés (14). Celui-là, initié précisément à la vraie prédication par l'«Apôtre de l'Andalousie» (15), qui écrit pour tout le peuple fidèle et qui veut aussi attirer tous les chrétiens à l'oraison, c'est-à-dire à la prière mentale, est de même l'ami cordial des membres de la Compagnie, auxquels il voue une affection fraternelle, et c'est lui qui les fait appeler à Evora par le cardinal-infant de Portugal (16). On a envisagé en ce domaine l'influence de l'*Arte para servir a Dios* du Franciscain Alonso de Madrid, ouvrage paru dès 1521, et qui s'adresse non seulement aux religieux, mais à tous les chrétiens épris de perfection (17). Cette influence n'est pas impossible. Est-il tout à fait nécessaire de l'invoquer ? Saint Ignace, comme Alonso de Madrid lui-même, a pu très facilement être amené à une pareille conception par sa réflexion personnelle et par sa propre expérience de la vie chrétienne, et l'on a dit avec raison que les *Exercices* sont « le fruit conjugué d'une expérience intérieure et d'une expérience apostolique... » (18). Aussi bien ses visées sont-elles encore plus larges

(14) Voir par exemple le témoignage de RIBADENEYRA, *Vida de San Ignacio*, Liv. IV, ch. 17 (éd. citée, p. 315), et cf. SALA BALUST, *Obras... del B. Mtro Juan de Avila*, t. I, p. 153-221. L'article du P. Eusebio REY S.I., *San Ignacio de Loyola y el problema de los «cristianos nuevos»*, dans le n° spécial de *Razón y Fe* sur saint Ignace, janvier-février 1956, p. 173-204, n'aborde pas le cas de Jean d'Avila.

(15) Cf. *Obras completas del B. Mtro. Juan de Avila*, t. I, p. 257-268 (lettre n° 1), et voir Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, 2 vol., Mexico, 1950, t. II, p. 193.

(16) Voir le témoignage de Belchior Carneiro dans SALA BALUST, *Obras... de Avila*, t. I, p. 171 (« ama muito a Companhia ») et la déclaration de Louis de Grenade lui-même dans sa lettre à Ribadeneyra en tête de la biographie de saint Ignace (éd. citée, p. 31 : « ... este libro que los Padres de aquí me habían dado como a hijo antiguo, que saben ser yo de la Compañía... »). Voir aussi BATAILLON, *Annuaire du Collège de France*, 48e année, 1948, p. 196, *Erasmo y España*, t. II, p. 193, et *Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Coimbre, 1952, p. 289.

(17) Cf. Pedro MESEGUER S.I., *Fray Alonso de Madrid y San Ignacio de Loyola, Discusión de una posible influencia*, dans *Manresa*, XXV, 1953, p. 159-183. M. Jean CHRISTIAENS (*Alonso de Madrid, Contribution à sa biographie et à l'histoire de ses écrits*, dans *Les lettres romanes*, Louvain, IX, 1955, p. 251-268 et 439-462 ; p. 262, n. 3, corriger « franciscains » en « augustins »), tout en mentionnant l'article du P. Meseguer, ne se prononce pas sur ce point, étranger à l'objet de sa recherche. En revanche, le P. Fidèle de Ros écrit que l'influence d'Alonso de Madrid sur les *Exercices* est une « hypothèse assez plausible » (*Commentarii Ignatiani*, p. 351 ; voir aussi p. 373-375). De toute manière la perspective du P. Meseguer n'est pas tout à fait la même que la mienne. Le P. Fidèle de Ros a repris la question, sans conclure à une influence directe, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXXII, 1956, p. 196-214 (*Saint Ignace et Alonso de Madrid*).

(18) Maurice GIULANI S.I., dans *Christus*, n° 10 (avril 1956), p. 173.

et plus universelles que celles d'Alonso de Madrid. Pratiquement, cet intérêt pour l'ensemble de la chrétienté ne connaît pas de limites : c'est à tous les hommes et au monde entier que pense saint Ignace. Lorsque l'ambassadeur du Portugal à Rome D. Pedro Mascarenhas lui demande six religieux pour l'Inde, il lui répond, non sans humour : « Si sur dix religieux que nous sommes vous m'en prenez six pour l'Inde, combien m'en laissez-vous pour le reste du monde ? » (19).

C'est ici le lieu de remarquer à quel point la vie de saint Ignace et de ses premiers compagnons diffère également de celle de ses contemporains espagnols. Qu'on prenne ceux-ci un à un. On verra qu'ils ne sortent pas de la Péninsule. Les fameux voyages de fondation de sainte Thérèse ne la mènent pas plus loin que de Castille en Andalousie, où elle ne va d'ailleurs qu'une fois, en 1575-1576. Sauf un bref séjour à Lisbonne en 1585, la biographie de saint Jean de la Croix se déroule pareillement entre la Castille et l'Andalousie. Louis de Léon, à la culture universelle pourtant, ne quitte pas les deux Castilles. Même remarque pour Jean d'Avila, pour saint Thomas de Villeneuve, pour le Bx. Orozco. Saint Pierre d'Alcântara, Diego de Estella, Bernardino de Laredo ne vont pas au delà du Portugal voisin, et si peu différent encore. De même, si Louis de Grenade passe toute la seconde moitié (1555-1588) de sa longue vie hors de son pays, c'est tout près, au Portugal aussi, et dans un cadre — les couvents dominicains ou la Cour, que préside une reine espagnole — qui demeure largement castillan. Parmi les noms connus, le plus vagabond est un personnage mineur, Francisco de Osuna, qui séjourna en France et dans les Flandres et fit même un voyage en Rhénanie (20). Ces hommes sont généralement de grands esprits, de bons ou de grands écrivains, souvent de grands saints, mais ce sont de purs Espagnols, et parmi eux dominent les Espagnols du cœur même de l'Espagne, ceux du plateau castillan. Comme

(19) Cette anecdote a tellement frappé Ribadeneyra qu'il la cite deux fois : Liv. II, ch. 16, p. 136, et Liv. V, ch. 11, p. 381. Voir aussi le même, Liv. IV, ch. 6, p. 275 : « Desvelábase nuestro Padre en pensar de día y de noche como se podrían remediar los males de toda la cristiandad... ».

(20) Cf. Fidèle de Ros, O.M. Cap., *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936-1937, p. 137-159.

saint Ignace leur ressemble peu ! C'est un Basque, un Espagnol de la périphérie, et dont le castillan n'est pas la langue maternelle (nous reviendrons sur ce point). Né en 1491, selon la date généralement acceptée, dès 1523 il fait le pèlerinage de Jérusalem, et en 1527 il quitte l'Espagne pour ne plus y revenir, sauf la brève parenthèse de son séjour en 1535. Il ira en Flandre, où il rencontrera Vives, il ira en Angleterre. Il vivra en France et en Italie, souvent dans un milieu international, il mourra à Rome en 1556. Après avoir connu dans son enfance l'Islam vaincu et asservi — il a un an au moment de la prise de Grenade et il atteint l'âge d'homme lorsque Cisneros s'empare d'Oran (1509) — il le verra en Orient libre, impérieux et dominateur. Il voudra rester en Terre Sainte, puis y retourner pour y travailler à la conversion des infidèles (21). A Paris, il aura le contact direct avec la Réforme à ses débuts. A Rome, sous des formes variées, il aura le contact direct avec le Saint-Siège. Ses premiers compagnons font des expériences comparables. Tout cela crée une atmosphère bien dis-distincte de celle où respirent ses compatriotes d'Espagne, apporte du monde une vision concrète d'une largeur et d'une étendue que ceux-ci ne peuvent acquérir, quelle que soit d'ailleurs la profondeur de leur sens catholique. Et c'est maintenant qu'il convient d'évoquer l'obéissance ignatienne. Je n'ai pas mis l'obéissance au nombre des traits qui distinguent saint Ignace des autres spirituels espagnols du XVIe siècle. On a pu en être surpris. C'est que je crois en effet que, substantiellement, l'obéissance ignatienne diffère peu de l'obéissance monastique ou de l'obéissance thérésienne — de même que, substantiellement, la pauvreté monastique et la pauvreté thérésienne diffèrent peu de la pauvreté franciscaine. L'obéissance ignatienne appartient à une longue tradition chrétienne, comme le montrait dès 1556-1557 le Dominicain espagnol Domingo de Valtanâs. Il ne me semble y avoir dans ce domaine que des nuances, et, pour ce qui est de la Compagnie, ces nuances ont été déjà étudiées ; il est inutile d'y

(21) Voir les textes rassemblés par le P. Jesús María GRANERO S.I., *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos, « El Siglo de las Misiones », s. d. (1931), p. 15-16 et 21-23.

revenir (22). Toutefois, certaines de ces nuances peuvent avoir un caractère particulièrement accentué, et c'est ce qui se passe avec saint Ignace pour le vœu spécial d'obéissance au Pape à l'intention des missions. Or justement ce vœu, qui est propre à la Compagnie et qui est une de ses marques distinctives, me paraît se rattacher très directement à la large sollicitude du Saint pour les besoins universels de l'Eglise et à la connaissance qu'il en avait acquise hors d'Espagne au cours de ses longues pérégrinations.

Pérégrination, j'ai employé le mot à dessein. J'aborde ici, dans les idées et la pratique de saint Ignace, un trait qui a déjà été relevé par d'autres historiens (23), mais qu'il me semble opportun de mettre encore davantage en lumière. On sait que dans son Autobiographie, dictée à la troisième personne, saint Ignace parle constamment de lui-même en s'appelant *el peregrino*. De fait — et on ne le sait pas moins —, les vingt années de son existence qui s'écoulent entre sa conversion de 1521 et son installation définitive à Rome en 1541 sont remplies de pèlerinages et de voyages apostoliques. Lorsqu'il quitte Loyola en 1522, il commence par aller vénérer la Vierge au sanctuaire basque d'Arânzazu. C'est ensuite, peu après, le pèlerinage à Montserrat. En 1523, comme on se le rappelle également, c'est le grand pèlerinage à Jérusalem. C'est encore un sanctuaire de pèlerinage, celui de Montmartre, qu'il choisira en 1534 pour le vœu d'où sortira la Compagnie. En 1555, étant général et sur la fin de sa vie, il envisagera un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette. On remarque que, dans sa langue, les termes *peregrino*, *peregrinación*, ne semblent pas de simples synonymes des mots plus populaires de *romero*, *romería*, que le Saint, sauf erreur, n'emploie jamais,

(22) Voir en particulier parmi les travaux les plus récents, M. Olphe-Galliard S.I., *La lettre de saint Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXX, 1954, p. 7-28, et les articles des PP. Burkhart Schneider (*Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes*) et Pierre Blet S.I. (*Les fondements de l'obéissance ignatienne*) dans *Commentarii Ignatiani*, p. 488-513 et 514-538 respectivement. Pour Valtanás, voir Pedro Sainz Rodriguez, *Una apología olvidada de San Ignacio y de la Compañía de Jesús por Fray Domingo de Valtanás O.P.*, dans *Commentarii Ignatiani*, p. 156-178.

(23) Par exemple Granero, *Acción misionera*, p. 12-19, Larrañaga, *Espiritualidad de San Ignacio*, p. 3-9, et Joseph de Guibert S.I., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 89.

peut-être parce qu'ils tendaient à prendre un sens péjoratif par suite des abus qui se commettaient dans certains pèlerinages ou que commettaient certains pèlerins (24). La *peregrinación* ignatienne déborde de beaucoup la *romería* courante. Ce n'est pas seulement le voyage de pénitence et de dévotion à tel sanctuaire renommé et fréquenté. C'est le voyage apostolique, le voyage des *caminantes apostólicos*, comme on l'a dit (25). Les années d'apostolat de saint François Xavier en Extrême-Orient ne seront ainsi qu'une *peregrinación* ininterrompue. La vie de saint Ignace de 1521 à 1541 est également toute remplie de ces voyages apostoliques, qu'il accomplit tantôt seul, tantôt avec ses premiers compagnons ou certains d'entre eux. Ces interminables *caminatas* ont émerveillé Ribadeneyra (26). Inutile de les évoquer toutes : on les trouvera facilement dans les biographies de saint Ignace. Un des plus caractéristiques parmi ces voyages, me semble-t-il, est celui qu'il fit dans l'été de 1529 de Paris à Rouen pour aller visiter l'ami espagnol qui lui avait si légèrement dépensé son argent et pour essayer de le gagner au service de Dieu (27). Il fit le trajet à pied, sans chaussures, dans un jeûne absolu, et il ne manqua pas de s'arrêter au passage à Argenteuil et d'y vénérer la sainte Tunique. Ainsi écrira-t-il un jour à l'évêque réformateur de Calahorra son ami Bernal Díaz de Luco que la Compagnie ne se propose pas autre chose que « peregrinar don-

(24) Sens péjoratif attesté par les nombreux proverbes défavorables aux *romerías*. Voir le répertoire de Luis Martinez Kleiser, *Refranero ideológico español*, Madrid, 1953, p. 567 et 645. Il faudrait y ajouter les nos 25.349, 43.297, 43.298 et 43.299 du même répertoire, particulièrement cruels pour les femmes qui participent aux pèlerinages (avec un jeu de mots facile sur *romera* et *ramera*). Toutefois, comme il est naturel, le discrédit s'étend aussi au mot *peregrino* et à ses dérivés, p. ex. le no 49.628 de Martínez Kleiser (p. 567) : « Los que mucho peregrinan, rara vez se santifican ».

(25) Ignacio Iparraguirre S.I., *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor* (*1522-1556*), Bilbao-Rome, s. d. (1946), p. 14-16. C'est ce que dit saint Ignace lui-même : « De una de dos maneras se han inviado otras veces nuestros escolares a los colegios, que se han comenzado de la Compañía nuestra : una es a la apostólica, sin dineros, yendo como peregrinos y mal vestidos... » (lettre au P. Elpidio Ugoletti, 1551, dans *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1952 [B.A.C.], p. 807 ; je cite les éditions de la B.A.C. de préférence aux *Monumenta*, qu'on ne trouve guère que dans les bibliothèques et qui sont moins accessibles à beaucoup de lecteurs).

(26) Ribadeneyra, Liv. IV, ch. 18, p. 316.

(27) Voir *Autobiografía*, nos 73 et 79.

quiera que el Vicario de Cristo Nuestro Señor, mandando, nos enviare... » (28).

Je rangerais même volontiers parmi les voyages apostoliques ceux que le Saint fit de Paris en Flandre et en Angleterre. Sans doute, le but principal était de quêter de l'argent pour continuer ses études, mais ces études elles-mêmes avaient une fin apostolique — tout avait chez lui une fin apostolique —, et d'autre part la mendicité était bien souvent un élément de ces voyages. La *peregrinación* appartient en effet à un ensemble qui associe généralement la marche à pied, la visite des sanctuaires, la mendicité, le séjour dans les hôpitaux et le service des malades. Nous reviendrons sur la signification de cette triple ascèse. Je noterai seulement que l'alliance de ces trois mortifications est plusieurs fois indiquée par un témoin aussi sûr que Ribadeneyra — lequel parle d'ailleurs à chaque instant des *peregrinos* et de leurs *peregrinaciones* à pied et sans argent. Quand notre bienheureux Père, dit-il en particulier, envoyait au loin un groupe de ses religieux, voici comment ils voyageaient : « Iban peregrinando a pie, y aunque no todos de un hábito, todos pobremente vestidos. Iban pidiendo limosna, y della vivían. Recogíanse a los hospitales, donde los había... » (29). Je rappellerai aussi que, en cette matière comme ailleurs, saint Ignace évite avec soin l'excès et la rigidité : son attachement aux pèlerinages n'a rien d'absolu. Les pèlerinages ne lui semblaient pas bons à tout ni pour tous. Lorsque, en 1526, deux femmes d'Alcalá qu'il conseillait voulurent faire en mendiant un long pèlerinage, *como pobres y mendigas irse a pie en una romería larga*, il les détourna vivement de ce projet et leur en montra avec force les graves dangers (30). A l'intérieur de la Compagnie, même attitude prudente et nuancée, comme l'a relevé le P. de

(28) Cité par LARRAÑAGA, *Espiritualidad de San Ignacio*, p. 9.

(29) RIBADENEYRA, Liv. III, ch. 5, p. 169 ; voir aussi Liv. I, ch. 3, p. 53, Liv. I, ch. 10, p. 70-75, Liv. I, ch. 14, p. 84, Liv. II, ch. I, p. 95, Liv. II, ch. 5, p. 109, Liv. II, ch. 5, p. 111, Liv. II, ch. 7, p. 115-116, Liv. IV, ch. 7, p. 278, Liv. IV, ch. 16, p. 310, Liv. V, ch. 8, p. 358, Liv. V, ch. 13, p. 392. Sur les pérégrinations dans la Compagnie naissante, cf. Francisco RODRIGUES S.I., *História de Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. I, vol. I, Porto, 1931, p. 358-364.

(30) Cf. RIBADENEYRA, Liv. I, ch. 14, p. 86-87.

Guibert, qui se fonde à la fois sur une lettre de Polanco (17 janv. 1554) et sur les Constitutions. Au bout du compte, le Saint finit par recourir rarement à la double épreuve du pèlerinage et de l'hôpital : il avait remarqué qu'elle ne convenait pas à tous les cas et les Constitutions laissent sur ce point une grande latitude aux supérieurs (31).

Il faut naturellement se poser la question de savoir pourquoi et comment la *peregrinación* prit une telle place dans l'existence et les conceptions de saint Ignace. On a affirmé ou insinué que l'idée du pèlerinage à Jérusalem avait germé dans son esprit à la lecture de la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux (32). C'est bien possible, et il n'y a rien de déraisonnable à supposer que cette lecture a tout déclanché. Le fait paraîtra toutefois un peu mince, surtout si l'on n'oublie pas que saint Ignace est un homme d'expérience plus que de lecture. Au surplus, il ne faut pas perdre de vue les deux acceptions du mot *peregrinación* : pèlerinage, au sens ordinaire du terme, et voyage apostolique. Saint Ignace eut-il quelque connaissance des *Societates Fratrum peregrinantium propter Christum* qui, au XIIIe et au XIVe siècles, groupaient des Franciscains et des Dominicains désireux d'aller évangéliser la Chine ? Le P. Leturia n'a évoqué ces fraternités, à propos de saint François Xavier, que pour conclure qu'à la naissance de la Compagnie leur souvenir s'était complètement perdu (33). On pensera donc plutôt, selon une tendance si fréquente dans l'Espagne d'autrefois, à une transposition sur le plan religieux des voyages accomplis par ces chevaliers errants dont les exploits avaient charmé la jeunesse d'Iñigo comme celle de sainte

(31) GUIBERT, *Spiritualité*, p. 90-91.

(32) Cf. Adolphe COSTER, *Juan de Anchieta et la famille de Loyola*, *Revue Hispanique*, LXXIX, 1930, p. 147, Paul DUDON S.I., *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 267, Pedro LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, Barcelone, 1941 (Col. Pro Ecclesia et Patria, nº 20), p. 169, et la note du P. LARRAÑAGA dans *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, t. I, Madrid, 1948 (B.A.C.), p. 134.

(33) Pedro LETURIA S.I., *El puesto de Javier en la fundación de las misiones del Extremo Oriente*, dans *Commentarii S. Francisco Xaverio Sacri* (*Archivum Historicum S.I.*, XXII, fasc. 43, janv.-juin 1953), p. 513-526. On rapprochera l'aveu de Ribadeneyra (Liv. V, ch. 13, p. 392) : « Y lo mismo digo de aquel latísimo y poderosísimo reino de la China, que con la gracia de Dios nuestro Señor ha ya comenzado la Compañía a llevar la luz del Evangelio a él, donde nunca antes (que sepamos) había llegado ».

Thérèse (34) : l'apôtre itinérant, c'est un chevalier errant *a lo divino.* Voyage divin, parce qu'il est apostolique. Ce point est évident, et il est inutile d'y insister. Voyage divin aussi parce qu'il est une ascèse de purification. Ascèse corporelle d'abord : pensons à la fatigue de ces longues journées de marche, souvent pieds nus, par la chaleur ou le froid, dans un jeûne total ou partiel, quelquefois au milieu des plus graves dangers (35). Ascèse morale également, et qui s'élève à un niveau plus haut par l'imitation du Christ et l'union au souvenir de sa personne et de ses sacrifices : le *peregrino* est mal compris et mal accueilli, parfois traité en suspect, parce qu'il est étranger — c'est le sens premier du mot — , parce que son ignorance de la langue l'enferme dans sa solitude, parce que des abus et des fautes ont compromis et discrédité l'action qu'il accomplit. Comme le Christ, il n'a pas une pierre où reposer sa tête, comme lui il subit affronts et injures. Lorsque le *peregrino*, dans son récit autobiographique, raconte les ennuis, les mauvais traitements et les persécutions dont il fut victime au cours de ses voyages, on voit que l'exemple et la pensée du Christ ne le quittaient pas un instant (36).

On doit ajouter cependant qu'à côté de cette grande intention générale il y avait chez saint Ignace une visée très précise, plus modeste sans doute, mais à laquelle il semble avoir attaché une grande importance : le désir de rabaisser l'honneur mondain et surtout l'orgueil nobiliaire. Jeune officier galant et raffiné, il avait connu la coquetterie, le soin excessif de la toilette et du vêtement. *Hidalgo* basque, originaire d'un pays où cet orgueil du gentilhomme, même quand il appartenait aux derniers rangs de la noblesse, se montrait spécialement aveugle et hautain, il avait toutes raisons personnelles pour tenir à combattre un état d'âme aussi pernicieux chez lui-même comme chez ceux de ses compagnons dont les antécédents familiaux étaient comparables aux siens, un François

(34) *Autobiografía*, n° 5 ; cf. Dudon, *Saint Ignace*, p. 56. Sur saint Ignace, chevalier errant *a lo divino*, cf. Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, 2e éd., Madrid, 1914, p. 50-53, 62-63, 73-76, 88, 107-108, 123-124, 166, 190-191, 289-291, 294, 335, 445 et 454.

(35) Par exemple *Autobiografía*, n° 91.

(36) *Autobiografía*, nos 48, 52, et 96.

Xavier, un Simão Rodrigues (37). L'humble apôtre mal vêtu qui marche à pied et qui dort à l'écurie s'oppose trait pour trait au gentilhomme riche et élégant qui voyage à cheval servi par de nombreux domestiques, entouré d'honneurs et de considération, et qui descend dans les meilleures auberges. Ce trait s'explique assurément par un fait que nous avons consigné: saint Ignace est un mondain converti. Toutefois, il l'isole encore lorsqu'on le compare à d'autres. L'orgueil est sans doute une de ces tendances mauvaises contre lesquelles tous les hommes ont à lutter. Mais, sous la forme particulière de la morgue et de l'infatuation nobiliaires, il ne semble pas avoir beaucoup atteint les grands spirituels espagnols des autres Ordres ou du clergé séculier, peut-être parce qu'ils étaient généralement issus de milieux plus modestes. Seule sainte Thérèse, fille de *caballeros nobles hijosdalgo*, appartenait à une famille noble. Elle ne s'accuse pas d'en avoir tiré une fierté répréhensible, et nous connaissons sa lucide sévérité envers elle-même. Quand le P. Jerónimo Gracián, lui-même aristocrate de naissance et de tempérament, s'amusa, d'une manière un peu puérile, à faire des recherches sur la généalogie de la Mère et aboutit triomphalement à la conclusion que son lignage était parmi « les plus nobles » d'Avila, il nous raconte qu'elle se fâcha beaucoup contre lui, rétorqua « qu'il lui suffisait d'être fille de l'Eglise » et qu'il lui paraissait plus douloureux d'avoir commis le moindre péché véniel que de descendre de vilains ou de juifs convertis (38). Ce que sainte Thérèse se reproche d'avoir connu et pratiqué dans sa jeu-

(37) Sur ces deux points, cf. *Autobiografía*, n°s 1, 4, 6 et 19, et Ribadeneyra, Liv. V, ch. 1, p. 326, Liv. V, ch. 3, p. 337, et *Tratado*, ch. 2, p. 405. Saint François de Borgia semble avoir échappé à cette imperfection, ou ne l'avoir connue que sous une forme très discrète (cf. Pierre Suau S.I., *Histoire de saint François de Borgia*, Paris, 1910, p. 141).

(38) *Obras del Padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. III, Burgos, 1933, p. 259 (*Espíritu... de la Madre Ana de San Bartolomé*, diál. 1). Cf. la biographie du P. Efrén de la Madre de Dios en tête des *Obras completas* de sainte Thérèse de la B.A.C., t. I, Madrid, 1951, p. 160. Je traduis par « Juifs convertis » le mot *confesos* qu'emploie Gracián. On doit souligner la force et le courage de cette déclaration à une époque où le souci de la *limpieza de sangre* était si répandu et si impérieux. On la rapprochera, bien que le motif ne soit pas le même, de celle, encore plus forte, de saint Ignace, qui aurait voulu être Juif pour avoir une parenté avec le Christ et la Vierge (cf. Eusebio Rey, *art. cité* à la n. 14, p. 178-179).

nesse, ce n'est pas l'honneur mondain, encore moins l'orgueil nobiliaire, c'est un honneur purement humain, un souci et un sentiment de dignité sans base religieuse explicite. Plus exactement, ce qu'elle se reproche, c'est d'avoir été retenue sur la pente du péché moins par l'amour de Dieu que par ce sentiment de dignité humaine (39). Sentiment noble et bon en lui-même, d'ailleurs, et qui lui fut salutaire, mais qui de toute manière apparaît bien différent de celui contre lequel saint Ignace voulait lutter.

Reste un dernier trait. J'ai dit plus haut que saint Ignace n'est pas un écrivain mystique parce que le mysticisme *stricto sensu* n'est pas le lot habituel de cette communauté des chrétiens à laquelle il s'intéresse avant tout. Mais il y a une raison plus certaine encore, car elle est simplement l'expression d'un fait. Cette raison, c'est que saint Ignace n'est aucunement un écrivain. Les *Exercices*, comme on l'a souvent rappelé, ne sont aucunement un livre. A plus forte raison ne sont-ils pas une œuvre littéraire ; pas davantage les Constitutions, l'Autobiographie, le Journal spirituel (40). Quel contraste avec Louis de Grenade, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Léon, le Bx Orozco, qui sont de grands classiques, et même avec Jean d'Avila, qui n'est pas un écrivain négligeable ! Sans doute, ces illustres auteurs n'ont pas été plus que saint Ignace des gens de métier, qui font profession de littérature. S'il y a peut-être un peu de cela chez Louis de Grenade et Louis de Léon, il n'en apparaît rien chez les autres que j'ai nommés. Ni sainte Thérèse ni saint Jean de la Croix ne se soucient de publier leurs écrits : toutes les éditions de leurs chefs-d'œuvre sont posthumes, et une grande partie des ouvrages de Jean d'Avila aurait sombré sans le zèle de ses disciples. Il se trouve seulement que, sans l'avoir voulu ni cherché, peut-être même sans en avoir conscience — c'est très probablement le cas de sainte Thérèse —, ils ont été des écrivains de génie. Saint Ignace n'a pas bénéficié de cette faveur. Ce n'est

(39) *Vida*, ch. 2. Voir les remarques de Marcel Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila*, p. 32-33.

(40) Déjà noté par La Palma, *Camino*, Liv. IV, ch. 4, p. 530-531, et ch. 15, p. 586-587.

pas par ses écrits qu'il était appelé à agir, c'est par sa personne même et par l'Ordre qu'il devait fonder.

Mais sans doute aussi les dons lui manquaient, et il lui manquait de toute manière l'instrument sans lequel il n'est pas d'écrivain véritable. Il lui manquait d'avoir trouvé dans son berceau l'incomparable privilège d'une grande langue littéraire. Nul n'ignore que son idiome maternel était le basque, et, comme beaucoup de Basques, surtout de son temps, il fut toujours plus ou moins gêné pour s'exprimer en castillan (41). Ses humanités, tardives et pénibles, ne lui conférèrent pas davantage un maniement aisé du latin (42). Quant à l'italien, qu'il n'aborda pas moins tardivement, il semble l'avoir toujours très mal connu (43). Aurait-il même mieux dominé ces langues acquises qu'il en aurait été desservi plutôt qu'aidé, s'il est vrai que l'écrivain n'a véritablement qu'une seule langue, celle que lui ont transmise d'innombrables générations et dont il possède sans défaillance la *morfología patrimonial*, ainsi qu'on l'a dit de sainte Thérèse (44). Comment devenir un grand écrivain sans autre outil qu'une langue imparfaite comme le basque et à peu près dépourvue de toute tradition littéraire ? Remarquons que le cas de saint Ignace

(41) Cf. Adolphe Coster, *Juan de Anchieta*, p. 79 et 201, qui semble exagérer toutefois la difficulté de saint Ignace à s'exprimer en castillan (il me paraît tout à fait excessif de dire qu'« il le parlait comme un étranger »), et Leturia, *El gentilhombre*, p. 48-50. Pour ne pas donner à cette note des dimensions démesurées, j'examine dans une autre note, placée en annexe, l'article du P. Sabino Sola sur ce point.

(42) Ribadeneyra (Liv. II, ch. 14, p. 131) nous le montre parlant au Pape en latin en 1538. Cette indication n'implique pas nécessairement une connaissance approfondie et littéraire de la langue. Les expressions et mots latins dont saint Ignace parsème ses écrits ne sont pas plus probants.

(43) Cf. Ribadeneyra, Liv. II, ch. 8, p. 118, et surtout Liv. III, ch. 2, p. 166. En 1538, il prêche à Rome en castillan (*ibid.*, Liv. II, ch. 13, p. 127). C'est à titre de simple curiosité que l'on se demande si saint Ignace a appris le français durant son séjour à Paris. Le latin était la langue des écoles et lui-même vivait surtout en milieu espagnol et portugais. Polanco et Laínez sont d'accord pour déclarer qu'il choisit Paris, entre autres motifs, parce que son ignorance de la langue vulgaire lui permettrait de s'adonner plus complètement à l'étude en le protégeant contre les distractions (cf. *Obras completas*, B.A.C., t. I, p. 299, n. 24). Cette disposition impliquait-elle le propos réfléchi et délibéré de ne pas étudier le français ?

(44) Cf. Menendez Pidal, *El estilo de Santa Teresa*, dans *La lengua de Cristóbal Colón*, col. Austral, n° 283 (tirage de 1942), p. 145-174, spécialement p. 156 (voir traduction française dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1946, p. 189-207).

se répète, pour des raisons variées, chez ses premiers compagnons (45). Celui du plus célèbre, saint François Xavier, s'apparente au sien de très près : entre le basque, le castillan, le français, le portugais et le latin, le grand apôtre n'aura jamais « sa » langue — et peu lui importait du reste. Les écrivains appartiennent aux générations suivantes : Ribadeneyra (1526-1611), Alonso Rodríguez (1538-1616), La Puente (1554-1624), La Palma (1560-1641), Martín de Roa (1561-1637) (46), Nieremberg (1595 ? -1658), et le Gracián du *Comulgatorio* (1601-1658) — pour me borner aux Espagnols. On sait que l'impulsion du général Aquaviva (1581-1615) ne fut pas étrangère à cette floraison (47). La génération des fondateurs, trop réduite encore et trop absorbée par les besognes urgentes de la Restauration catholique, devait parer au plus pressé et avait d'autres tâches à remplir.

Tel m'apparaît saint Ignace de Loyola quand j'essaie de replacer sa figure dans cette galerie royale des grands spirituels espagnols du XVIe siècle. Un Basque parmi des Castillans ou des Andalous, que sa naissance priva peut-être des dons qui auraient fait de lui un véritable écrivain et qui fut appelé à servir par d'autres moyens. Un gentilhomme converti, à qui l'expérience a enseigné le prix douloureux des « élections » nécessaires, les besoins généraux des âmes pécheresses ou simplement médiocres, et l'obligation pour l'apôtre de l'abnégation et du renoncement par le service des malades et l'humiliation de la mendicité. Enfin, un *peregrino* infatigable, un voyageur *a lo divino*, à qui ses courses par le monde ont révélé les nécessités de l'Eglise entière, les maux dont elle souffre, les dangers qui la menacent, et qui ne peut concevoir l'apostolat de sa personne et de l'Ordre qu'il a fondé autrement que sur le plan universel.

Robert RICARD.

(45) Cf. GUIBERT, *Spiritualité*, p. 198-199 et 503.

(46) Auteur, entre autres ouvrages, d'une admirable biographie : *Vida y maravillosas virtudes de doña Sancha Carrillo* (voir éd. Madrid, Tipografía Católica, 1930).

(47) Voir GUIBERT, *Spiritualité*, p. 236-270, et l'article du même, *Le Généralat de Claude Aquaviva (1581-1615), Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, dans *A. H. S. I.*, X, 1941, p. 60-93, surtout p. 73-92, ainsi que LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuítas del siglo XVI*, Rome, 1953, p. 27-34.

NOTE ANNEXE SUR LA LANGUE ET LE STYLE DE SAINT IGNACE

Dans le numéro spécial de la revue *Razón y Fe* (janv.-fév. 1956) intitulé *En el Centenario ignaciano* : 1556-1956, le P. Sabino Sola S. I. a consacré un important article à la langue et au style de saint Ignace, sous le titre de *En torno al castellano de San Ignacio* (p. 243-274). Le P. Sabino Sola s'est efforcé de démontrer trois points :

1° Grâce à son séjour prolongé — au moins une quinzaine d'années — en Castille, surtout à Arévalo, où il vivait dans un milieu aristocratique, Iñigo s'est pénétré de culture castillane et a acquis une connaissance correcte du castillan, en particulier par le lecture des romans de chevalerie. Il faut seulement tenir compte que ce castillan n'est pas le castillan classique, mais « l'espagnol préclassique », qui se place de 1474 à 1525 (le contexte montre que l'auteur emploie *castillan* et *espagnol* comme des termes rigoureusement synonymes). Pour apprécier sainement la langue de saint Ignace, il ne faut donc pas, consciemment ou non, choisir pour norme la langue classique de Louis de Grenade ou de Louis de Léon.

2° Les incorrections qu'on a cru relever dans la langue de saint Ignace étaient des expressions et des tournures tout à fait normales en espagnol préclassique. On ne peut d'ailleurs pas juger un écrivain en prenant pour base un texte comme le Journal spirituel, composé de notes rapides, ainsi qu'on l'a fait trop souvent dans le cas de saint Ignace. D'autre part, des tournures qu'on a considérées comme basques étaient aussi bien castillanes ou s'expliquent précisément par le caractère même du Journal spirituel.

3° On estime que la langue de saint Ignace est la langue préclassique du grammairien Nebrija (1441-1522) et de *La Celestina* (1499-1502). Bien que le Saint ait vécu jusqu'à 1556, ce castillan à demi-archaïque s'est figé dans son esprit et n'a pas évolué vers un type plus classique, parce que toute la seconde moitié de son existence, en gros, s'est écoulée hors

d'Espagne. Cela dit, et sans être un professionnel des lettres, saint Ignace, dont le P. Sola étudie soigneusement le style, n'est pas entièrement dépourvu de tout souci littéraire et n'est pas un écrivain aussi médiocre qu'on est porté à le croire.

Il ne semble pas que l'étude du P. Sola soit de nature à infirmer la conclusion à laquelle j'étais arrivé — avec d'autres — avant de connaître son article. Nos propos sont un peu différents. Du point de vue qui est le mien, il importe peu que l'on puisse relever ou non, dans les écrits de saint Ignace, des traces certaines de la langue basque. Car c'est un fait que des Basques qui ne savent pas un mot de cette langue sont et parfois se disent eux-mêmes gênés pour s'exprimer en castillan. On a souligné cette situation à propos d'Unamuno, qui fut élevé à Bilbao, où l'on ne parle pas basque, et qui était déjà adulte quand il apprit le basque. Phénomène encore mal expliqué (substrat ?), dont l'étude incombe aux psychologues et aux linguistes. Que saint Ignace ait possédé le castillan de façon correcte, le P. Sola est mieux placé qu'un étranger pour en juger. Mais parler et écrire une langue avec correction est une chose, s'y exprimer avec talent en est une autre. Entre les deux, il y a plus qu'une faible marge. Personnellement, je ne suis pas convaincu que saint Ignace ait réussi à la franchir.

La notion d'espagnol préclassique a pour elle la haute autorité de M. Rafael Lapesa, à qui le P. Sola ne se cache pas de l'avoir empruntée (p. 258). Je doute cependant que M. Lapesa attache une valeur rigide et une signification absolue aux deux dates extrêmes de 1474 et de 1525 qu'il donne dans son excellente *Historia de la lengua española* : il est trop bon historien pour cela. Il ne s'agit que d'une notion et surtout de dates approximatives. Garcilaso de la Vega, poète éminemment classique, n'a qu'une dizaine d'années de moins que saint Ignace, et où, dans ce système, placer une sainte Thérèse, née seulement en 1515 ? S'il est juste de dire que la langue de saint Ignace doit être comparée à celle de *La Celestina*, et non à celle de Louis de Grenade ou de Louis de Léon, il me paraît évident que l'on ne saurait étendre légitimement cette comparaison à la composition et au style. *La Celestina*, quoi qu'on pense du reste, est une grande œuvre littéraire. De quel

écrit de saint Ignace peut-on raisonnablement en dire autant ? Bien plus, il y a dans *La Celestina* une exubérance verbale à laquelle saint Ignace demeure complètement étranger, même dans ses pages les plus libres et les plus spontanées. Les deux auteurs sont de tempéraments absolument opposés.

Le P. Sola fait une remarque intéressante et suggestive lorsqu'il note que le castillan de saint Ignace s'est figé dans son semi-archaïsme parce qu'il a perdu le contact avec son pays (p. 258-259) — comme il est arrivé pour le castillan des Juifs expulsés d'Espagne en 1492. Mais cette remarque me semble difficilement conciliable avec celle qu'il fait un peu plus haut (p. 248) pour défendre la correction du castillan pratiqué par le Fondateur, à savoir qu'après s'être formé en Vieille-Castille il a continué de vivre entouré de Castillans. Ceci toutefois n'est qu'un détail. Je suis tout prêt à admettre, sur la foi du P. Sola (1), que saint Ignace écrit un castillan semi-archaïque, mais correct, et où les influences basques ont été exagérées. Nulle part il ne me donne l'impression de le manier avec aisance, à plus forte raison avec talent, et je ne pense pas que l'on soit fondé à lui faire une place dans l'histoire des lettres espagnoles. Sa vraie grandeur n'est pas là.

R. R.

(1) Et aussi du P. Granero, dans *Miscelánea Comillas*, XXV, 1956, p. 230. Sur le problème abordé ici, on se reportera aux remarques d'Unamuno dans ses *Recuerdos de niñez y de mocedad* (col. Austral, nº 323), p. 137-138 et 146-147.

MONACHISME ORIENTAL ET SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

L'influence de S. Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus

Bien des travaux ont été publiés sur les sources de la spiritualité ignatienne. La plupart concernent des œuvres du Moyen-âge ou de la Renaissance. Quelques uns cependant ont relevé l'influence d'écrits patristiques et d'anciens documents monastiques comme les Règles de saint Basile et de saint Benoît, les Conférences de Cassien et les Vitae Patrum (1). Dans un article récent, le R. P. J. Daniélou montrait en particulier comment la « Retraite ignatienne » se rattachait d'une certaine façon à la fuite au désert des moines du IVe siècle (2). D'un caractère plus restreint, la présente note voudrait seulement rappeler à l'attention des historiens de la spiritualité l'un de ces « classiques » du monachisme oriental qui a été spécialement en faveur parmi les premières générations de Jésuites: saint Dorothée, dit « l'Archimandrite » ou « de Gaza » (3), l'auteur des célèbres « Doctrines », Instructions ou conférences spirituelles.

A vrai dire, Dorothée semble avoir perdu aujourd'hui de sa renommée (4), du moins en Occident. Alors que son œuvre avait été éditée au moins vingt-cinq fois entre 1523 et 1788, en grec, en latin, en français, en espagnol et même en flamand, soit séparément, soit dans les grandes collections patristiques, depuis la fin du XVIIIe siècle, elle a été seulement reproduite dans la Patrologie de Migne et éditée une seule

(1) Cf. Dictionnaire de Spiritualité : article « Cassien »; D. ALBAREDA, *Sant Ignasi a Montserrat*, Monserrat, 1935, p. 132-133; H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, 1948, p. 84-98.

(2) J. DANIELOU, *Retraite ignatienne et tradition chrétienne*, dans, *Christus*, nº 10, avril 1956, p. 152-171.

(3) Dans les *Acta SS.*, les Bollandistes le distinguent ainsi de ses nombreux homonymes. Cf. *Acta SS. Jun.*, t. I, pp. 591-596. Tout au long de notre article, nous considérons comme inséparable des œuvres de saint Dorothée la vie de son disciple saint Dosithée. Il en est ainsi d'ailleurs dans la plupart des manuscrits et des éditions.

(4) Renommée dont témoigne encore une riche tradition manuscrite : environ 150 manuscrits grecs, 4 manuscrits géorgiens et une dizaine de manuscrits arabes.

fois à part, en allemand (5). En Orient au contraire, les moines grecs ont continué à transcrire le texte original, tandis qu'à Moscou la traduction russe était éditée dix fois entre 1862 et 1913. En attendant la nouvelle édition de « Sources chrétiennes » (6), il est permis d'espérer que l'excellent article récemment consacré à Dorothée dans le Dictionnaire de Spiritualité (7) va lui rendre un peu de la faveur et de l'honneur qu'il mérite.

La fin de cet article concerne précisément la Compagnie de Jésus. Il rappelle que Dorothée a « pris rang parmi les auteurs que la Compagnie de Jésus recommande à ses maîtres de novices » (8), mais sans mentionner la date de cette recommandation. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la liste en question se trouve déjà dans l'édition des Règles de Mercurian, en 1580. Il est dit d'ailleurs que de ces livres, les Pères maîtres ne feront lire aux novices que ceux « qui conviennent à notre Institut, pour qu'ils ne risquent pas d'y prendre des idées étrangères à cet Institut ou de subir quelque dommage que ce soit » (9). Il faut croire que les Homélies de Dorothée sont de ce nombre, puisque, quelques années plus tard, le premier traducteur français, Paul du Mont, note dans la préface de son édition : « Les Pères de ceste tant illustre et bien renommée Compagnie de Jésus en font si grant cas (selon que je l'ay entendu de quelcun d'entre eulx) qu'en certaine congrégation faicte à Rome, après avoir veu et diligemment examiné ce livret, ilz ont ordonné qu'il soit mis ès mains de ceux qui se vouldroient rendre de leur société » (10).

(5) Sur cette édition la plus récente de Dorothée, cf. *Zeitschrift für Aszese u. Mystik*, 1928, p. 362-363 (J. Stilglmayr S.J.).

(6) Actuellement en préparation à l'Abbaye de Solesmes. De son côté, M. l'Abbé H. Chirat, professeur à l'Université de Strasbourg, espère donner un jour l'édition critique.

(7) Dans le fascicule double XXII-XXIII paru en septembre 1956, col. 1651-1664. L'article est l'œuvre commune de J. M. Szymusiak S.J. et J. Leroy, bénédictin d'En-Calcat. C'est la première étude sur Dorothée qui utilise sa correspondance si intéressante avec ses Pères spirituels Barsanuphe et Jean, et qui tente un exposé de sa doctrine. Une précieuse documentation y est réunie, où nous avons relevé seulement quelques inexactitudes ou imprécisions. De P. M. Brun, la bibliographie signale l'édition de la vie de saint Dosithée dans les « Orientalia Christ. », mais non la thèse remarquable sur Dorothée présentée en 1932 à l'Institut Pontifical Oriental. Plusieurs précisions données ci-après seront empruntées à ce travail fondamental qui n'a malheureusement jamais été publié, mais dont l'auteur — aujourd'hui Archiprêtre d'Orléans — nous a aimablement communiqué le texte dactylographié.

(8) *Dict. Spir.*, art. cité, col. 1664. Cf. Inst. Soc. J., t. 3, Florence 1893, p. 121.

(9) J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome 1953, p. 204. Dans une note, l'auteur remarque que la liste « a disparu dans la récente révision des Règles, Rome, 1932 ». Ne semble-t-il par le regretter ?

(10) *La Doctrine spirituelle de sainct Dorothé* (sic)... par Paul du Mont. Douay 1597, p. 5, dans l' «Epistre à Révérend Père en Dieu D. Iean Carton, Abbé de Sainct Amand, de l'Ordre de S. Benoît, et à tout son sacré troupeau ». C'est la traduction française qui suit le plus fidèlement le texte grec, et elle ne manque ni d'onc-

N'est-ce pas justement dans le dessein de rendre l'œuvre de Dorothée plus accessible à leurs jeunes confrères que plusieurs jésuites en ont entrepris la traduction et l'édition au cours du XVIIe siècle ? Les bibliographies étant souvent incomplètes et inexactes sur leur compte, il vaut la peine d'en dresser ici la liste avec toutes les précisions possibles. Ce sera déjà montrer l'intérêt qu'on manifestait pour Dorothée dans la Compagnie de Jésus.

1° *Francisco Antonio* (1535-1610), qui avait été maître des novices à Rome, publia en 1603 à Madrid ses « Tratados espirituales de algunos santos antiguos ». Il s'agit d'une traduction espagnole des œuvres de saint Dorothée, de saint Nil et de l'Abbé Isaïe (11).

2° *Fronton du Duc* (1588-1624), bibliothécaire du Collège de Clermont à partir de 1604, publia peu de temps avant sa mort un supplément à la Bibliotheca Patrum de Marguerin de la Bigne (12). Dans ce supplément se trouve le texte grec de Dorothée avec la traduction latine d'Hilarion de Vérone. Sauf quelques rares corrections, c'est la reproduction de la première édition gréco-latine parue à Bâle en 1569 (13).

3° *Théophile Raynaud* (1587-1663), érudit infatigable comme Fronton du Duc, fut aussi l'un des écrivains les plus féconds de son temps (14). Il entreprit la révision de la traduction latine de Dorothée publiée au siècle précédent par Chrysostome de Calabre, et la fit paraître à Lyon en 1627 sous le pseudonyme d'Amedaeus Sallyus. L'identification est certaine, puisque T. Raynaud a signé aussi de ce pseudonyme une dissertation sur l'Immaculée-Conception et une autobiographie restée manuscrite (15). D'ailleurs dans ses œuvres on trouve de multiples références à Dorothée. A propos du mensonge, il compare même entre elles les différentes versions d'un passage de l'Instruction huitième (16). Ailleurs il renvoie à l'édition de Balthasar Cordier dont nous allons parler (17). Dans la préface à sa propre édition — «Amedaeus Sallyus... Pio lectori ». — il ne ménage pas les

tion ni de pittoresque ! Malheureusement elle est devenue très rare. Nous n'en connaissons que deux exemplaires, l'un à la Bibliothèque de Solesmes, l'autre à Douai.

(11) Cf. SOMMERVOGEL, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles 1893-1898, t. I, 442-443.

(12) Supplément désigné souvent sous le titre « Auctarium Ducaenum » (cf. SOMMERVOGEL, t. 3, 244). Les œuvres de Dorothée se trouvent au tome second, p. 742-869. Cette édition est reproduite au t. XI de la Bibliotheca Patrum (éd. Morel, Paris, 1644 et 1654) et au t. XII de la Bibliotheca Veterum Patrum de Galland (Venise, 1778-1788). C'est cette dernière qui a été reprise par MIGNE au t. 88 de sa *Patrologie greco-latine* (Paris, 1860).

(13) *Monumenta Patrum Orthodoxographa*, Bâle, 1569, t. I, p. 195-368.

(14) Cf. SOMMERVOGEL, t. 6, 1517-1550.

(15) Cf. SOMMERVOGEL, t. 6, 1519, 1534 et 1549.

(16) Opera, Lyon 1665, t. XIV, p. 146-147. Cf. t. XI, p. 130-131.

(17) *Ib.*, t. VIII, p. 581.

louanges à Dorothée et à sa doctrine : « Hujus Dorothei in rebus asceticis praecellentiam norunt qui ejus lectioni assuevere... ».

4° Le même T. Raynaud nous apprend qu'un autre jésuite avec qui il vécut à Lyon, *François Bouton* (1577-1628), lui aussi lecteur assidu de Dorothée, en avait fait une traduction du grec en français :

« Sanctum quoque Dorothaeum gallice fecit e graeco, quod, dum « mentem ascetici illius lectissimi pabuli usu reficeret et latinis graeca « componeret, observasset, pleraque non modo in Hilarionis Vero- « nensis, quae aperte misera est et mendosissima, sed etiam in « politiore et venustiore Chrysostomi Calabri latina interpretatione, « peccari » (18).

Cette comparaison avec les traductions d'Hilarion de Vérone et de Chrysostome de Calabre semble avoir induit en erreur Sommervogel qui parle d'une traduction latine (19). D'après lui, comme d'après Colonia et Moreri (20), la traduction du Père Bouton serait d'ailleurs restée manuscrite. Au contraire Fabritius (21) et à sa suite Galland (22) l'identifient avec celle qui fut publiée à Paris en 1629 sous les initiales L. A. P. et qui devait l'être de nouveau en 1654, revue et corrigée par N. C. D. M.

5° Au témoignage de Sotwell et Sommervogel (23), cette réédition de 1654 serait due encore à un jésuite, le célèbre Père *Jean-Baptiste Saint-Jure*. A qui s'étonnerait de ces initiales mystérieuses, on pourrait faire remarquer que les nombreux jésuites de cette époque qui voulaient garder l'anonymat choisissaient rarement des pseudonymes aussi transparents que celui dont usait naguère l'auteur de l'article « Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens » dans le Dictionnaire de Spiritualité. Le P. Saint-Jure avait d'ailleurs déjà usé du procédé. En tête de son livre « L'Union avec N. S. J. C. dans ses principaux mystères » — édition de Paris 1653 — on lit en effet : « J'ay à vous avertir, mon cher lecteur, que vous avez peut-être veu une partie de ce livre imprimé sous un nom étranger, il y a quelques années ; cela s'est fait pour quelque dessein... » (24).

Remarquons aussi que précisément à l'époque même où il aurait publié cette traduction de Dorothée révisée par lui, le P. Saint-Jure préparait l'édition de son dernier ouvrage « L'homme religieux ». Or

(18) *Ib.*, t. VIII, p. 91, cité par Galland. Cf. P. G., t. 88, col. 1610.

(19) Sommervogel, t. 2, 53.

(20) Colonia, *Histoire littéraire de Lyon*, Lyon, 1730, t. 2, p. 751 ; Moreri, *Grand Dict. Hist.*, 1759, t. II, 2, p. 204.

(21) Fabricius, Biblioth. Graec. t, X, Hambourg, 1737, p. 164.

(22) Reproduit par Migne, P. G. 88, c. 1610. L'identification est admise aussi dans l'article cité du *Dict. Spir.*, col. 1656.

(23) Sotwell, Bibl. Scrip. S. J., p. 418 ; Sommervogel, t. 7, 428.

(24) Cité par Sommervogel, t. 7, 426.

cet ouvrage est le seul où il cite abondamment saint Dorothée (25). La coïncidence est pour le moins curieuse.

6° Quelques années plus tôt, en 1646, avait paru à Anvers une nouvelle traduction latine de Dorothée (26), œuvre d'un jésuite bien connu lui aussi, *Balthasar Cordier* (1592-1650). C'est de beaucoup la meilleure, la plus concise et la plus littérale. Les Bollandistes l'ont utilisée en 1656 pour leur vie de Saint Dosithée (27) et en 1695 pour leur « Vita S. Dorotei Archimandritae » (28). Elle a été rééditée à Prague en 1726.

L'édition de Balthasar Cordier présente ici pour nous un intérêt particulier du fait de sa dédicace au Général de la Compagnie de Jésus, Vincent Carafa. Nous apprenons ainsi qu'elle est destinée avant tout aux jésuites eux-mêmes en vue de leur profit spirituel, et nous y voyons en même temps les motifs de leur estime et de leur sympathie pour Dorothée :

« Hoc ut facerem multa suadebant : ac in primis ipsummet argu-
« mentum operis spiritale in pauci..., Auctoris sanctimonia et in asce-
« ticis peritia prorsus singularis...».

« ...Certe quisquis eas (doctrinas) non cursim aut oscitanter sed
« animo sedato et ad earumdem ἄσκησιν inflammato lectitarit, quantum
« in iisdem ad omnem virtutem, ipsamque adeo religiosae vitae per-
« fectionem adipiscendam subsidii situm sit luculenter experietur... »

Et le Père Cordier d'offrir sa traduction au Père Général « ... ut
« sic tuo ac in primis Sancti Patris nostri Fundatoris Ignatii exemplo
« (cui, ex ejusdem aureo exercitiorum libello, doctrinas hasque per-
« quam familiares extitisse compertum est) reliqui quoque socii omnes
« in asceticarum harum institutionum lectionem exercitationemque,
« impensius incumbentes, cum ipsimet ad praefixum sibi perfectionis
« apicem facilius pertingant, tum alios secum plures ad eumdem secu-
« rius adducant... ».

Que les œuvres de Dorothée aient été familières à saint Ignace, nous n'oserions l'affirmer aussi catégoriquement que B. Cordier. Pourtant remarquons que le fait n'est pas impossible puisque la traduction latine d'Hilarion de Vérone a été publiée pour la première fois

(25) Sur cet ouvrage, cf. Sommervogel, t. 7, 427-428. Voir aussi plus loin note (50).

(26) Contrairement à l'assertion du *Dictionnaire de Spiritualité* (art. cité, col. 1656), cette édition ne renferme pas le texte grec des œuvres de Dorothée, mais seulement la traduction latine du texte publié par Fronton du Duc. Le texte grec ajouté en appendice est celui de la Vie de Dosithée. Balthasar Cordier n'est donc à aucun titre « le premier éditeur moderne de Dorothée » (*ib.*, col. 1655).

(27) *Acta SS.* Febr. t. III, p. 382-384.

(28) Compilation d'extraits de ses œuvres par le P. Conrad Janninck S.J., *Acta SS. Jun.*, t. I, p. 596-605.

dès 1523 à Venise (29). Saint Ignace a pu en entendre parler lors de son passage dans cette ville l'année suivante ; il a pu aussi s'en procurer un exemplaire lorsque, en 1536, il revint à Venise où durant dix neuf mois « il s'occupa à vaquer aux Exercices et à d'autres soins spirituels », achetant même des livres pour ses études (30). Il fit ensuite un séjour à Vicence (31) : or c'est là, au monastère bénédictin des saints Félix et Fortunat que résidait le moine Laurent qui avait préparé l'édition de 1523 (32). Nous savons aussi qu'un peu plus tard, en 1538, Ignace se rendit au Mont-Cassin (33), où Dorothée était connu depuis longtemps puisqu'on y conservait avec plusieurs manuscrits du texte grec, une vieille traduction latine du onzième siècle (34). Là aussi vivait un moine qui devait éditer ses œuvres, Chrysostome de Calabre (35). Tout cela nous permet de penser que Saint Ignace a connu d'une façon ou d'une autre la doctrine de Dorothée.

Nous laissons aux spécialistes le soin de rechercher dans les Exercices les traces de cette influence que Balthasar Cordier y reconnaissait. Mais nous pouvons dire qu'au moins en ce qui concerne l'examen de conscience, la pratique même de saint Ignace semble correspondre assez exactement aux avis de Dorothée. Au témoignage de Laînez en 1657, il a « tant de soin de sa conscience que chaque jour il compare semaine avec semaine, mois avec mois, jour avec jour, cherchant chaque jour à avancer » (36). Et Ribadeneira précise : « Il a toujours gardé cette habitude d'examiner sa conscience à chaque heure et de se demander avec un soin très attentif comment s'est passée cette heure». Or que dit Dorothée : « Les Pères ont dit comment chacun devait se purifier tous les jours en examinant sa conscience matin et soir et en faisant pénitence devant Dieu pour toutes les fautes qu'il a commises. Mais nous qui en commettons beaucoup, nous avons bien besoin de nous examiner toutes les heures (37) pour savoir comment nous les

(29) Il semble que cette toute première édition de Dorothée n'ait jamais été signalée dans les Bibliographies, pas même dans Fabricius, ni dans la « Bibliographie chronologique de la Littérature de Spiritualité et de ses sources (1501-1610) » par Jean Dagens, Paris, 1952. L'article cité du *Dict. de Spiritualité* n'en parle pas non plus. Pourtant, au témoignagne de P. M. Brun dans sa thèse sur Dorothée, il en subsiste au moins trois exemplaires, l'un à la Bibliothèque Victor-Emmanuel, un autre à la Vaticanė, et le troisième à l'Ambrosienne.

(30) Cf. J. Brodrick S.J., *Saint Ignace de Loyola. Les années du Pélerin*, trad. par J. Boulangé S.J. (Paris, Spes, 1956), p. 333.

(31) *ib.*, p. 358-362.

(32) Cf. Armellini, Bibliotheca Benedictino-Casinensis, Assise, 1731-1732, I, p. 224-225 et II, p. 72-73.

(33) Cf. J. Brodrick, *op. cit.*, p. 367.

(34) Cf. *Dict. de spir.*, article cité, col. 1656.

(35) Cf. Armellini, *op. cit.*, I, p. 117-119.

(36) Cette citation et la suivante sont empruntées à J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 22-23 et 50.

(37) Nous traduisons sur le texte d'Hilarion de Vérone ; Doctr. XI, 5, P. G. 88, c. 1739. D'après le texte grec imprimé, ce serait : « toutes les six heures »,

avons passées et en quoi nous avons failli ». Et ailleurs : « En plus de notre examen quotidien, nous devons nous examiner en tous temps, chaque mois et chaque semaine... et ainsi nous rendre compte si nous avons fait quelque progrès... » (38). Sans doute d'autres Pères ont parlé de l'examen de conscience, mais Dorothée semble bien avoir été le seul à prescrire l'examen hebdomadaire et mensuel (39).

Peut-être objectera-t-on que saint Ignace ne nomme jamais Dorothée ? Mais ce n'était pas son habitude d'indiquer ses sources. Cite-t-il Cisneros, dont il dut pourtant s'inspirer en composant ses Exercices ? Comme bien d'autres grands génies, il assimilait et faisait sien tout ce qu'il recevait, sans garder le souvenir de ce qu'il devait à l'un ou l'autre de ses maîtres. Il est certain qu'une influence des Instructions de Dorothée sur le fondateur lui-même expliquerait bien pourquoi elles ont été très tôt en honneur dans la Compagnie de Jésus. Mais que saint Ignace les ait personnellement connues ou ignorées, l'utilisation fréquente qu'en ont faite ses disciples suffirait à les faire considérer comme une source de la spiritualité ignatienne. Car si l'auteur des Exercices ne nomme pas une seule fois Dorothée, ses fils ne vont pas s'en priver. Plus d'un aurait pu ajouter au titre de ses ouvrages, comme le Père *J.E. Nieremberg* : « ... libri... in quibus totius spiritualis vitae... nucleus eruitur ex sanctis Patribus Diadocho, Dorotheo, Climacho... » (40). Le plus connu d'abord, *Alphonse Rodriguez* (1526-1616), qui a inséré dans son célèbre « Traité de la perfection chrétienne » (41) trente deux passages au moins des Instructions de Dorothée, et trois de la vie de Dosithée (42). A côté de lui, *Jacques Alvarez de Paz* (1560-1620), Provincial du Pérou, qui fut « un très grand spirituel », « beaucoup lu », et « toujours apprécié » (43), était aussi un fervent disciple de Dorothée (44). Son « De vita spirituali

formule que les Commentateurs des *Exercices* n'ont pas manqué de relever pour illustrer la prescription de l'examen particulier au milieu de la journée.

(38) Doctr. X, 7, P. G. 88, c. 1733.

(39) Et sur ce point c'est précisément à lui que se réfèrent la plupart des Ecrivains de la Compagnie de Jésus, entre autres : A. Rodriguez, *Traité de de la Perfection chrétienne*, Rouen, 1639, Ire partie, p. 293, 296, 310, 320 ; J. Alvarez de Paz, *Opera*, t. II, Lyon, 1613, col. 812, 817, 957. ; L. du Pont, *Méditations sur les Mystères de notre sainte foi*, Paris, 1932, t. I, p. 280 ; *Dux spiritualis*, Cologne, 1613, p. 574 ; F. Stadiera, *Inganni della via spirituale*, Venise, 1644, p. 742.

(40) Cf. Sommervogel, t. 5, 1732-1733.

(41) Cf. Sommervogel, t. 6, 1946-1963 où sont énumérées les innombrables éditions du traité. La première parut à Séville en 1609. Nous donnons ici les références à l'édition française, Rouen, 1639.

(42) *Citations de Dorothée* : I[re] partie, p. 7, 52, 89, 166, 175, 179, 293, 296, 310, 320, 326 (2 f.), 338-339, 347, 379 ; II[e] partie, p. 37, 39, 40, 43, 85, 171, 177, 199, 238, 251, 284, 285 ; III[e] partie, p. 304, 305, 309, 310, 312 ; *La Vie de Dosithée* est citée : I[re] partie, p. 5 ; III[e] partie, p. 130 et 201.

(43) *Dict. de Spirt.*, t. I, col. 407-409. Cf. Sommervogel, t. I, 252-258.

(44) Il exprime plusieurs fois son admiration pour Dorothée : « Dorotheus rerum spiritualium Magister peritissimus » (Opera, t. II, Lyon, 1613, c. 1644 ; cf. aussi c. 1352.)

ejusque perfectione » contient dix-neuf extraits des Instructions, et son « De exterminatione mali et promotione boni » quarante trois (45). Les « Tractatus ascetici » du Père *Jules Negrone* (1553-1625) qui ont connu aussi de nombreuses éditions se réfèrent au moins soixante-dix fois aux œuvres de Dorothée et cinq fois à la vie de Dosithée (46). Dorothée est cité aussi par *Jean Busee* (1547-1611) dans son « Panarion, hoc est ars medica... » (neuf fois) (47), et par *François Stadiera* (1574-1630) dans son « Inganni della via spirituale » (sept fois) (48). Celui-ci ne cache pas son admiration pour Dorothée et sa doctrine : « S. Doroteo quel gran Maestro di santita », « S. Doroteo nelle Dottrine mirabili... » (49). Le Père *Saint-Jure* (1588-1657) dont nous avons déjà parlé, a inséré dans son dernier ouvrage « L'homme religieux » treize longues citations de Dorothée, et presque toute la vie de Dosithée en sept péricopes (50).

Il serait facile d'étendre cette enquête pour laquelle nous nous sommes contentés de parcourir quelques uns des ouvrages les plus répandus. Il nous faut au moins nommer encore Saint *Robert Bellarmin* (1542-1621) qui a mentionné plusieurs fois Dorothée dans ses « Exhortations domestiques » à ses religieux de Naples (51). Mais plutôt que d'accumuler des noms et des chiffres, mieux vaudrait reconnaître les points particuliers sur lesquels les écrivains de la Compagnie de Jésus se sont plu à invoquer l'autorité et l'exemple de Dorothée. Bornons nous ici à indiquer les principaux : Préoccupation première du progrès spirituel et zèle pour la perfection jusque dans les plus petites choses (52)

(45) « De vita spirituali... » Lyon 1608, col. 146, 282, 588, 602, 603, 609, 612, 615, 636-637, 676, 682, 688, 693, 1055, 1067, 1113, 1139, 1150, 1182. « De exterminatione... » Lyon 1613, col. 37, 66, 93, 109, 121, 234, 252-253, 266, 306, 393, 403, 417, 448, 449, 554-555, 557, 631, 766, 812, 817, 829, 839, 943, 957, 1003, 1025, 1065, 1090, 1128, 1235, 1238, 1275, 1317, 1318, 1322, 1351-1352, 1411-1412, 1607, 1628, 1639, 1644.

(46) Cf. Sommervogel, t. 5, 1614-1618. La première édition parut à Milan en 1621. Nous donnons ici les références à l'édition de Cologne 1624 : Dorothée est cité p. 5, 8, 12, 16, 26, 31, 37, 43, 66-67, 71, 72, 73, 74, 81, 109, 118, 152, 187, 194, 261, 315-316, 320, 328, 335, 337, 346, 380, 381, 384, 388, 396, 397, 399, 405, 428, 433, 446, 448, 450, 454, 461, 469, 482, 486, 494, 495, 534, 583, 592, 598, 599, 614, 664, 671, 696, 697, 699, 706, 707, 724, 742, 743, 752, 780, 816, 841. *Vie de Dosithée*, p. 5, 8, 22, 382, 410.

(47) Cf. Sommervogel, t. 2, 438-439. La première édition est de 1608. Voici les références à l'édition de Lyon 1612 : p. 194, 243, 429, 432, 526, 971 (2 cit. de Dorothée et 1 de la *Vie de Dos.*), 972.

(48) Cf. Sommervogel, t. 7, 1467. Première édition : Bologne 1632. Voici les références à l'édition de Venise 1644 : p. 357, 723, 742, 756, 804, 809.

(49) *Ib.*, p. 723 et 809.

(50) Cf. Note (25). Dans l'édition de Lyon 1835, Dorothée est cité : t. I, p. 67, 120, 323, 330, 359, 488 ; t. II, p. 76, 92, 97-99, 103, 108, 185-186, 345. *Vie de Dosithée* : t. I, p. 196, 281, 467-468, 488-489 ; t. II, p. 36, 95-97, 240.

(51) Exhort. domesticae. Bruxelles, 1899, p. 218, 230, 275.

(52) Cf. Alvarez de Paz, *Opera*, t. I, c. 1067 ; t. II, c. 66, 393 ; Rodriguez, I, p. 5, 7, 52 ; Stadiera, p. 357 ; Saint-Jure, I, p. 488-489 ; S. Robert Bellarmin, p. 218 ; Negrone, dans son traité « De cura minimorum » où Dorothée est cité une vingtaine de fois de la page 380 à la page 495.

abnégation du jugement et de la volonté propre (53), ouverture de conscience et soumission totale au Père spirituel (54), repos et sécurité de l'obéissance (55). Et sur tous ces points, remarquons le, les citations de Dorothée, comme celles qui les accompagnent, de Cassien, de Jean Climaque ou d'autres auteurs monastiques, ne sont pas étrangères au contexte dans lequel elles apparaissent. C'est qu'elles se rattachent toutes à ces valeurs essentielles de l'état religieux que la Compagnie de Jésus a reçues du monachisme. On a trop souvent opposé les deux spiritualités. Il est certain que les divergences sont réelles, mais elles ne doivent pas faire oublier ce patrimoine commun dont Dorothée est justement l'un des meilleurs témoins.

Nous nous plaisons à reconnaître que c'est à un Père de la Compagnie de Jésus, le R.P. *Irénée Hausherr*, que nous devons les études les plus belles et les plus profondes sur la spiritualité du monachisme oriental (56). N'est-il pas significatif et heureux aussi que l'article « Dorothée » du Dictionnaire de Spiritualité soit signé d'un jésuite et d'un moine bénédictin ?

Dom Lucien REGNAULT,
Moine de Solesmes.

(53) Cf. RODRIGUEZ, I, p. 338-339 ; ALVAREZ de PAZ, II, c. 1607 ; BUSEE, p. 429, 432, 971-972 ; SAINT-JURE, I, p. 330, 467-468, 488 ; BELLARMIN, p. 275.

(54) Cf. RODRIGUEZ, III, p. 304-305, 309, 310, 312 ; ALVAREZ de PAZ, I, c. 1055 ; II, c. 1025, 1318, 1639 ; STADIERA, p. 723. Mais surtout NEGRONE dans son traité « De necessitate et utilitate magistri spiritualis », p. 5, 8, 12, 16, 22, 26, 31, 37, 43, 66, 67, 71-74.

(55) Cf. RODRIGUEZ, III, p. 305-306 ; ALVAREZ de PAZ, I, c. 146 et surtout II, c. 1644, le chapitre intitulé « De mirabili tranquillitate obedientium » ; SAINT-JURE, I, p. 323 ; BELLARMIN, p. 230.

(56) Dans ces études, Dorothée est toujours à l'honneur. Voir surtout : PENTHOS, *La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Rome, 1944), p. 16-17, 45-46, 60, 75, 107, 114, 125, 188. Et : *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Rome, 1955), p. 36-37, 81-82, 95-96, 133, 168-171, 196, 213. 232, 235.

ESSAI CRITIQUE SUR LES SOURCES RELATANT LA VISION DE SAINT IGNACE DE LOYOLA A LA STORTA

(OCTOBRE 1537)

(*Suite*)*

III. — LE NOM « COMPAGNIE DE JÉSUS » ET LA STORTA

Un autre problème critique est posé par le lien entre le choix du nom de la Compagnie et la vision de la Storta (70).

1° Nous avons un premier témoignage très ancien (1547) dans le mémoire que Polanco rédige, pour son usage personnel, sur les origines de la Compagnie ; c'est ce qu'on appelle le *Summarium Hispanicum.* Dans ce texte, où il se réfère explicitement à ce que lui ont dit les premiers compagnons, Polanco déclare très nettement que c'est à Vicence, avant la séparation des compagnons, avant la Storta, que le nom fut choisi, non par Ignace seul, mais par toute l'équipe, pour désigner leur groupement :

« Quant au nom de la Compagnie et à la manière dont il fut introduit et confirmé, je consigne ci-après ce que j'ai pu savoir par les témoignages oraux et écrits des mêmes Pères de la Compagnie. Le nom est Compagnie de Jésus, et ce nom fut pris avant que les compagnons vinssent à Rome ; discutant entre eux de la manière dont ils se désigneraient à ceux qui leur demanderaient quelle était la congrégation qu'ils formaient (elle était de neuf à dix personnes), ils commencèrent à se donner à l'oraison et à se demander quel nom serait plus convenable ; et, étant donné qu'il n'y avait aucun chef parmi eux, ni d'autre supérieur que Jésus-Christ, il leur parut bon de prendre le nom de Celui qu'ils avaient pour chef et de se dire la Compagnie de Jésus. Et sur cette question du nom, le Père maître Ignace fut tellement visité de Celui dont les compagnons avaient pris le nom, il eut tant de signes de l'approbation et de la confirmation par le Christ de cette appellation que je lui ai entendu dire

*Voir *R. A. M* ., janvier-mars 1957, p. 34-61.

(70) Cf. J. Iturrioz. Compañîa de Jesûs. Sentido historico y ascetico de este nombre. *Manresa*, XXVII, 1955, p. 43-53.

lui-même qu'il penserait aller contre Dieu et l'offenser, en doutant que ce nom fût convenable. Et, comme on lui disait et qu'on lui écrivait qu'il faudrait changer ce nom, parce que certains disaient que par ce nom nous exaltions jusqu'à nous égaler à Jésus-Christ, Ignace me dit, je m'en souviens, que même si tous ceux de la Compagnie ensemble se joignaient à tous les autres, à ceux du moins qu'on n'est pas obligé de croire sous peine de péché pour soutenir qu'il faut changer ce nom, même dans ce cas, lui-même (Ignace) n'y consentirait jamais ; et puisque dans les Constitutions (71) il est prévu que rien ne doit se faire si un seul des Compagnons s'y oppose, jamais tant qu'il vivra, on ne changera ce nom. Cette inébranlable certitude, le Père maître Ignace l'a toujours dans les choses qu'il tient par voie supérieure aux voies humaines ; c'est pourquoi en de telles choses il ne se rend à aucune raison.... » (72).

La délibération des Compagnons avant qu'ils vinssent à Rome, dont il est question dans ce texte si net, ne peut avoir eu lieu qu'à Vicence en septembre 1537 : c'est le seul moment où, entre leur ordination à Venise et leur arrivée à Rome en 1538, les compagnons ont été réunis. A ce moment, avant de se disperser par groupes de deux ou trois dans les villes universitaires de Haute Italie, ils choisissent donc un nom collectif pour affirmer l'unité du groupe malgré la dispersion matérielle. C'est dans une « délibération » commune que ce nom est choisi ; ce mot de « délibération », qui revient très souvent dans les divers récits sur les origines de l'Ordre, est spécifiquement ignatien ; il désigne une élection selon les méthodes mystico-rationnelles des *Exercices* ; une recherche de la lumière divine sur la solution d'un problème pratique qui se pose ; cette recherche comporte une prière collective prolongée, une pesée des « esprits », c'est-à-dire des mouvements intérieurs ressentis durant la prière, et conjointement une réflexion proprement rationnelle sur le problème en question. Le sens que les premiers compagnons, après cette délibération, donnent au nom qu'ils choisissent, est clairement indiqué par Polanco : n'ayant pas de supérieur terrestre, n'étant pas soumis à une obéissance humaine, ils prennent le nom de leur Chef, de celui qu'ils « servent » (au sens ignatien de ce mot), ils sont et veulent être la troupe de Jésus ; bien plus tard, Polanco les comparera à la bande d'un condottiere dont les hommes prennent le nom ; c'est la bande à Jésus, comme on dirait la bande à Sforza... Enfin, dans notre texte de 1547, Polanco précise bien que, ensuite, Ignace eut confirmation de ce nom dans des lumières mystiques absolument évidentes.

2° Ce sont ces confirmations dont font état les autres témoignages, sans se référer explicitement à la première introduction du nom, à Vicence en septembre 1537 (73).

(71) Il s'agit des Constitutions provisoires de 1541, M.I.C., I, p. 47.
(72) F.N., I, p. 203-204.
(73) Polanco lui-même, en 1564, semble avoir oublié ce qu'il disait dans le

Ainsi, nous l'avons vu, Lainez, dans son exhortation de 1559, rattache le choix du nom à la vision de la Storta : « à cause de cela, prenant grande dévotion au nom de Jésus, Ignace voulut que la congrégation fût appelée Compagnie de Jésus » (74).

Ribadeneyra, dans son fichier, *De actis Patris Nostri Ignatii*, à son tour, après avoir relaté la vision de la Storta, ajoute :

C'est pourquoi (y asi), au moment où l'on discutait du nom qu'il fallait donner à la Compagnie, notre Père demanda à tous les compagnons qu'ils le laissassent lui-même choisir ce nom à sa dévotion ; ils firent ainsi ; et il dit qu'elle s'appellerait la Compagnie de Jésus ; à bon droit, certes, puisque lui (Jésus), était le capitaine qui marchait en avant avec la croix, et qui devait malgré l'enfer nous être propice (75).

Ribadeneyra considère donc le choix du nom comme une conséquence de la vision de la Storta ; il ignore, ou passe sous silence, le premier choix collectif par les compagnons en 1537 ; il reporte le choix à une délibération qui ne peut être que celle de 1539 à Rome (*Deliberatio primorum patrum*) (76) et il force ce que disait Polanco dans le *Summarium Hispanicum* sur le rôle d'Ignace. On ne peut pas dire, en effet, qu'Ignace a choisi seul le nom de la Compagnie de Jésus en 1539, puisqu'au témoignage, difficilement contestable, de Polanco, dans le *Summarium*, ce nom avait déjà été approuvé par tous les compagnons en 1537 ; mais sans doute quand, en 1539, il fallut donner un statut définitif à l'équipe et demander son érection canonique en Ordre religieux, Ignace, en vertu des lumières qu'il avait reçues, insista pour qu'on ne changeât pas le nom adopté au moins provisoirement, deux ans auparavant.

C'est, fort exactement, ce que suppose, comme une hypothèse vraisemblable, Polanco, vers 1574, dans sa Vie de Saint Ignace. Après avoir repris ce qu'il écrivait en 1547 dans le *Summarium Hispanicum* sur le premier choix du nom par les compagnons à Vicence, il ajoute :

Ignace ayant près de Rome vu cette vision dont on a parlé plus haut, par laquelle le Père Eternel recommandait la Compagnie à son Fils et le Fils la prenait sous sa protection, *il est vraisemblable*

Summarium de 1547. Il écrit : « On présenta la formule de l'Institut au Pape Paul III, avec le nom de Compagnie de Jésus ; ce nom avait été imprimé dans l'âme du Père Ignace quand il vint à Rome, tellement qu'il demanda aux compagnons que, sans en discuter, ils lui laissassent la charge du nom de la Compagnie ; c'est pourquoi on croit qu'il le tenait de la révélation divine » (Informatio de Instituto S.J., F.N., II, p. 310-311). Mais ce n'est là qu'un résumé rapide. Comme on le verra, Polanco reprend entièrement en 1574 son affirmation de 1547, sur le choix du nom dès avant la vision de la Storta.

(74) F.N., II, p. 133.
(75) F.N., II, p. 377.
(76) M.I.C., p. 1-7.

que la résolution relative au nom de Compagnie de Jésus a été bien profondément imprimée dans l'âme d'Ignace. Et quand plus tard ils délibérèrent de la fondation d'une congrégation permanente, qui serait un Ordre, et rédigèrent la *Formula Instituti*, ils furent d'avis de garder le nom de Compagnie de Jésus ; ils le proposèrent au Souverain Pontife en même temps que la *Formula*, et le Pape l'approuva de son autorité apostolique. Bien que cette appellation ait reçu l'approbation de tous, *il est vraisemblable* que c'est le Père Ignace qui a proposé ce nom aux compagnons. En effet, comme ses disciples et imitateurs de son genre de vie étaient appelés d'après (le nom d')Ignace, ignatiens, (en espagnol iniguistes, d'après le nom d'Iñigo), l'humble Père, qui attribuait tout au Christ et rien à lui dans l'institution de la Compagnie, souhaita qu'elle tirât son nom de Jésus-Christ et non de lui-même. Il est certain qu'Ignace, quant à ce nom, a reçu de nombreuses lumières et motions intérieures de Celui dont il avait choisi le nom (pour la Compagnie) ; il avait reçu de Dieu tant de signes d'approbation de ce nom que, moi-même, je lui ai entendu dire qu'il aurait agi contre la volonté de Dieu, et qu'il aurait offensé Dieu, s'il avait douté que ce nom fût convenable. ...Ceux qui connaissaient la manière d'être habituelle et l'humilité d'Ignace le savaient bien : de cette fermeté, ou plutôt de cette assurance qui ne pouvait céder à aucune raison, à aucune autorité humaine, Ignace ne faisait preuve que dans les choses qu'il connaissait par une lumière surnaturelle. Dans des cas semblables, il jugeait à bon droit qu'il ne fallait pas céder à la lumière naturelle de la raison. De ce que l'on vient de dire on peut tirer une *conclusion vraisemblable* : les nôtres ont médité sur ce nom, ils en ont discuté, mais, *bien qu'il ne l'ait jamais dit expressément*, Ignace, lui, en a reçu révélation, ou confirmation certaine, de Dieu (77).

Ribadeneyra, dans l'édition définitive de sa *Vie de saint Ignace*, en 1583, tenant compte d'une remarque de saint Pierre Canisius (78), rejoint la présentation des faits tels que Polanco la propose, tout en continuant à ne pas mentionner, cependant, le premier choix de 1537 avant la Storta : il relie le choix du nom, non seulement à la vision de la Storta, mais à d'autres lumières reçues par Ignace et qu'il ne précise, d'ailleurs, pas plus que Polanco ; il reconnaît qu'Ignace avait choisi ce nom avec l'approbation et le consentement des compagnons, mais, Ignace, dit-il, était tellement sûr, mystiquement, que ce nom était voulu de Dieu, que, même si les compagnons avaient été d'un autre avis, ce qui n'était pas le cas, il eût imposé ce nom. On citera ici ce texte parce qu'il exprime bien le sens spirituel qu'un intime d'Ignace attachait au nom de la Compagnie :

« Par cette merveilleuse vision et d'autres nombreuses et excellentes lumières, Notre Seigneur avait imprimé dans son cœur ce nom sacré, et l'avait enraciné, de manière qu'il ne pouvait s'en détourner ni en chercher un autre. Et ce qu'il avait ainsi fait avec l'approbation de tous, il l'aurait fait même si tous avaient été d'avis opposé, comme il le dit, à cause de la grande clarté avec laquelle son âme voyait que

(77) F.N., II, p. 595-597.
(78) SC., I, p. 715.

c'était la volonté de Dieu. En conséquence ceux qui, par vocation divine, entrent dans cette religion doivent comprendre qu'ils ne sont pas appelés à l'Ordre d'Ignace, mais à la Compagnie et au service du Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre Seigneur, et s'enrôlant sous ce grand Caudillo, ils doivent suivre ses étendards, prendre avec joie sa croix et fixer leurs yeux sur Jésus, unique auteur et consommateur de la foi, qui, comme dit l'apôtre saint Paul, alors qu'il pouvait jouir de la joie, a embrassé l'ignominie de la croix, ne faisant pas cas de la honte et de l'abaissement qu'il y trouvait. Et pour qu'ils ne se fatiguent pas et ne se découragent pas en cette sainte et glorieuse milice, qu'ils aient pour certain et assuré que leur Capitaine est avec eux et qu'il n'a pas été propice et favorable à Ignace et à ses premiers compagnons seulement, comme l'a montré l'expérience, mais qu'il le sera aussi à tous les autres qui, comme de vrais fils de la Compagnie, seront les imitateurs de tels pères » (79).

Notons que, de tous ces textes, ressort une conclusion que le P. Iturrioz a bien mise en valeur : ce qui est important dans le nom de la Compagnie de Jésus, ce n'est pas le mot « Compagnie », qui est banal et courant. Du temps de saint Ignace, le P. Iturrioz en donne de nombreux exemples, il signifie très généralement sodalité, association, groupement ; c'est, d'ailleurs ce qu'exprime le titre officiel, latin de l'Ordre ; *Societas* (*Company*, en anglais, *Gesellschaft*, en allemand). Il est à peine nécessaire d'indiquer que ce mot n'a pas originairement de sens militaire : ce n'est que très tardivement que Polanco (80) et Ribadeneyra (81), en passant, compareront la Compagnie à une troupe de condottieri, simplement pour faire comprendre que les compagnons de Jésus n'entendent pas s'égaler à Jésus, mais bien lui être soumis.

Ce qui importe, donc, dans le mot « Compagnie de Jésus » c'est le génitif attributif, « de Jésus », la troupe qui appartient à Jésus, qui sert sous Jésus, qui obéit à Jésus :

« A l'origine Compagnie signifie simplement congrégation ou société, écrit excellemment le P. Iturrioz, et ce nom, Saint Ignace ne l'a pas choisi mais il l'a reçu du milieu qui appelait ce groupe de dix hommes la « Compagnie », comme tant d'autres associations ».

A cette Compagnie fut donné le nom de Jésus. Ce fut le propre de Saint Ignace, qui exprimait par cette désignation la totale consécration

(79) Ribadeneyra, *Vida* (1583), p. 124.

(80) F.N., II, p. 597.

(81) Ribadeneyra, *Tratado en el qual se da razôn del Instituto de la Religiôn de la Compañía de Jesûs* (1605). Cité ici dans la traduction latine de I. Carli, *De ratione Instituti Societatis Iesu* (Rome, 1864, p. 47). Ribadeneyra, il est vrai, dans ce texte, corrige immédiatement la comparaison militaire qu'il introduit en passant : « Le nom de la Compagnie, écrit-il, ne doit pas être interprété comme s'il désignait un groupe d'hommes qui seraient les associés de Jésus, mais comme une sorte de cohorte de soldats qui servent sous l'Imperator Jesus ; ou, *si l'on préfère*, comme une famille qui se conforme à la vie du Christ Père de famille, et s'efforce d'augmenter sa richesse en amassant une abondante moisson d'âmes ».

à Jésus de tous ceux qui étaient réunis dans cette société, consécration qui implique une communauté d'idéal, de vie, etc., comme la vie commune qui existe entre le chef et les membres. Ainsi, le nom de la Compagnie de Jésus exprime... et résume pleinement et très profondément tout l'esprit des Exercices (82).

Ainsi :

1° Le nom de Compagnie de Jésus a été choisi collectivement par Ignace et ses premiers compagnons dès septembre 1537 à Vicence, avant même qu'ils aient résolu de former un Ordre religieux, avant la vision de la Storta.

2° Le choix de ce nom a été confirmé à Ignace, de manière spéciale, dans la vision complexe de la Storta, en 1537, et, sans doute, ensuite, dans d'autres illuminations mystiques.

3° Fort de la conviction puisée dans ces lumières mystiques, Ignace a demandé à ses compagnons qu'on ne changeât pas ce nom, très probablement en 1539-1540, au moment de l'approbation de la Compagnie naissante par Paul III. Ensuite, pour les mêmes raisons, Ignace s'est opposé à toute tentative de modification de ce nom.

4° Ce nom ne peut se comprendre que par référence à la vision de la Storta ; il signifie la troupe des serviteurs apostoliques de Jésus, au sens du mot « servir » tel qu'il est contenu dans les Exercices, en particulier dans le Règne et les Deux Etendards.

Le fait que ce nom, qui résume et exprime l'essence même et la fin de l'œuvre créatrice d'Ignace, est en rapport étroit avec la vision de la Storta, montre que dans cet événement mystique si complexe Ignace a reçu de par Dieu, à la veille même de la naissance de la Compagnie, de spéciales lumières sur le sens et la finalité de son œuvre de fondateur. C'est dire l'extrême importance historique de cette vision de la Storta.

C'est cette extrême importance de l'événement de la Storta, jointe à sa complexité, qui explique que, tout en en dégageant le sens profond, les récits primitifs diffèrent tellement dans leur détail. Sans avoir l'indécence de comparer l'événement de la Storta à la première Pâques, il est peut-être permis de rappeler qu'à propos de l'événement capital de l'histoire chrétienne, nous constatons dans les sources primitives une difficulté analogue à concilier entièrement les divers récits.

Robert Rouquette, S. J.

(82) J. Iturrioz, *loc. cit.*, p. 53.

APPENDICES

I	Autobiographie			
II	Nadal	1554	F.N.	I 313-314
III	Nadal	1557	F.N.	II 9-10
IV	Lainez	1559	F.N.	II 133-135
V	Nadal	1561	F.N. II	II 158
VI	Nadal	1563	F.N.	II 260
VII	Nadal	(?)	F.N.	IV 649-650
VIII	Polanco	1564	F.N.	II 310-311
IX	Anonyme		F.N. II 443	
X	Ribadeneyra	Actes	F.N. II 377	
XI	Ribadeneyra	1572		
XII	Ribadeneyra	1583		
XII *bis*	Ribadeneyra	1586		
XIII	Canisius	1572	S.C.	I 715
XIV	Polanco	1574	F.N.	II 585
XV	Polanco	1574	F.N.	II 595-597

I
AUTOBIOGRAPHIE (1555).

Les compagnons allèrent à Rome, divisés en trois ou quatre groupes, le pélerin était avec Favre et Lainez ; et pendant le voyage, il reçut de grandes et spéciales visites de Dieu. Il avait décidé, après son ordination sacerdotale, de rester un an sans dire la messe, se préparant et demandant à la Madone de le mettre avec son Fils. Et, un jour, quelques milles avant d'arriver à Rome, comme il était dans une église et qu'il priait, il éprouva une telle mutation dans son âme, et il vit si clairement que Dieu le Père le mettait avec le Christ son Fils, qu'il lui était impossible d'avoir l'audace de douter que Dieu le Père le mettait avec son Fils.

Ensuite, allant à Rome, il dit aux compagnons qu'il voyait les fenêtres fermées ; il voulait dire qu'ils devaient avoir de nombreuses contradictions.

Autobiographie 97, F.N, I, p. 496-498

En note, González de Câmara ajoute : Et moi qui écris ces choses, je dis au Pélerin, quand il me narrait cela, que Lainez le racontait avec d'autres détails, selon qu'il avait entendu. Et lui (le Pélerin) me dit que tout ce que disait Lainez était le vrai, parce que lui (le Pélerin) ne se rappelait pas tellement en détail ; mais que, au moment où il le racontait, il sait certainement qu'il n'a dit que la vérité Il me dit la même chose à propos d'autres faits. *Ibid.*

II

NADAL. — Exhortation en Espagne pour la promulgation des Constitutions (1554).

Mais pourquoi est-elle appelée Compagnie de Jésus ?

Il faut noter que notre mode de vie est appelé milice dans la Bulle (1), à cause de ce qui a été montré au Père Ignace dans ces méditations (2) sur la guerre que le Christ a déclarée au monde, à la chair et au démon ; c'est son étendard que la Compagnie doit suivre de toutes ses forces. Mais quant à la question présente, je dirai deux choses, l'une que j'ai entendue du Père Lainez, l'autre du Père Ignace.

Au moment où l'on traitait de la confirmation de la Compagnie, comme le Père Ignace allait à Rome avec les Pères Favre et Lainez, le Christ avec sa croix lui apparut pendant qu'il priait ; tandis que Dieu le Père poussait le Père Ignace près (du Christ) (comme pour le lui livrer) en servitude, (le Christ) dit : « Ego vobiscum ero », par quoi il signifiait évidemment que Dieu nous choisissait comme compagnons de Jésus. C'est là une grâce spéciale, concédée à la Compagnie par Dieu. A ce propos, il faut noter que le Christ, qui ressuscitant des morts ne meurt plus, continue de souffrir la croix perpétuellement dans ses membres ; c'est pourquoi il dit à Paul : «Pourquoi me persécutes-tu ? » Dieu nous appelle donc à suivre Jésus dans cette milice, chacun prenant sa croix et souffrant pour le Christ ; ce qui doit nous encourager et nous fortifier, c'est que nous suivons le Christ, ayant été faits ses compagnons par la croix. Qu'est-ce que le Christ a voulu ou a possédé d'autre en ce monde sinon les travaux, les persécutions, la croix à la gloire de Dieu le Père et pour notre salut à tous ? Il faut que nous voulions tout cela nous aussi, exposant nos vies, si besoin est, pour nos frères.

Une autre remarque apporte une confirmation, à savoir qu'une fois, le Père Ignace a répondu à quelqu'un qui lui demandait pourquoi on ne donnerait pas un autre nom à la Compagnie : « Dieu seul, dit-il, pourrait changer le nom qu'elle porte et son appellation ».

F.N., I, p. 313-314.

III

NADAL. — Exhortation au Collège Romain (1557).

Comme notre très saint Père avec ses compagnons et surtout le Révérend Père Favre et Lainez, notre excellent Vicaire, s'adonnait à la prière, au moment de la fondation de la Compagnie, il eut une

(1) Bulle *Regimini militantis* d'approbation de la Compagnie.
(2) Méditations du « Règne » et des « Etendards » dans les Exercices.

admirable apparition intellectuelle dans laquelle Dieu le Père lui montrait Jésus-Christ portant sa croix ; et le mettant avec le Seigneur Jésus ainsi chargé de la croix et le joignant pour ainsi dire à lui, il disait : « Ego propitius ero vobis ». Le Révérend Père Lainez me l'a raconté presque dès le début, (il l'a dit) à d'autres aussi. Moi-même, un jour, j'ai interrogé là-dessus notre Père, le Révérend Père Louis González l'a fait aussi ; Ignace n'a jamais nié, mais il se taisait comme pour dissimuler par humilité, ou bien il disait : « Si Lainez l'a dit, cela peut être », ou quelque chose de semblable. Mais après sa mort, examinant avec grand soin ses papiers, nous avons trouvé qu'à un endroit il notait ses consolations à peu près en ces termes : « quand le Seigneur Père me mettait avec le Fils ». De tout cela j'ai tiré une totale certitude sur ce point, et c'est toujours avec une grande consolation que je l'ai dit et rapporté aux autres.

De ce fait nous voyons que le fondement de notre Compagnie est Jésus-Christ crucifié ; de même qu'il a racheté le genre humain avec sa croix et que tous les jours il souffre de très grandes croix et afflictions dans son Corps mystique qui est l'Eglise, de même, celui qui fait partie de notre Compagnie ne doit se proposer qu'une seule fin : à la suite du Christ, à travers de nombreuses persécutions, procurer le salut des âmes en coopération avec le Christ, puisque ces âmes, rachetées par le sang du Christ, périssent si misérablement.

De ce principe, Jésus-Christ, deux conséquences suivent. D'abord que notre Compagnie a été appelée Compagnie de Jésus. En effet, notre Révérend Père, de son propre mouvement. a proposé à tous ses compagnons et a instamment demandé qu'avant tout, avant toute Constitution, notre Compagnie s'appelât Compagnie de Jésus ; tous acquiescèrent. Un jour, comme ils disaient que peut-être on pourrait l'appeler de manière plus convenable, à cause des contradicteurs ... (le texte cesse ici).

F.N., II, p. 9-10.

IV

LAINEZ. — Exhortation sur le livre de l'Examen (1559)

Ce nom (de Compagnie de Jésus) repose d'abord sur notre Père, de la manière que je vais dire. Nous allions à Rome par la route de Sienne. Notre Père était comblé de sentiments spirituels, et spécialement dans la sainte Eucharistie ; il la recevait tous les jours des mains de maître Pierre Favre ou de moi : nous disions tous les jours la messe et lui pas ; c'est ainsi qu'il me dit qu'il lui paraissait que Dieu lui imprimait dans le coeur ces paroles : « Ego ero vobis Romae propitius ». Et notre Père, ne sachant pas ce que ces paroles voulaient signifier, disait : « Je ne sais pas, quant à moi, ce qu'il en sera de nous ; peut-être que nous serons crucifiés à Rome ». Puis une autre fois, il dit

qu'il lui paraissait voir le Christ avec la croix sur l'épaule et près de lui le Père Eternel qui lui disait : « Je veux que tu prennes celui-ci pour ton serviteur ». Et ainsi Jésus le prenait et disait : « Je veux que tu nous serves ». Et de la sorte, ayant pris grande dévotion à ce très saint nom, il voulut nommer la congrégation : la Compagnie de Jésus.

Ce n'est pas arrogance, parce qu'on l'a fait par dévotion et avec l'approbation du Siège Apostolique. Et si saint Paul appelle tous les chrétiens Compagnie de Jésus, nous aussi nous pouvons nous appeler ainsi. Saint Paul, 1re aux Corinthiens : « Fidelis Deus, per quem vocati estis in Societatem filii eius Iesu Christi Domini nostri ». Et saint Jean, page première : « Quod vidimus et audivimus annunciamus vobis, ut et societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et Filio et Spiritu Sancto. »

Il ne s'ensuit pas que cela veuille dire : nous sommes de la Compagnie de Jésus, donc les autres n'en sont pas ; parce que de cette manière, nous autres nous ne serions ni de la Trinité, ni de la Madone, puisque d'autres religieux s'appellent de la Trinité et de la Madone. Et néanmoins il ne s'ensuit pas que nous ne soyons pas de la Trinité et de la Madone comme eux.

F.N., II, p. 133-135.

V

NADAL. — Exhortation a Coimbre (1561).

Nous trouvons que dans notre Bulle il est dit que nous sommes appelés ut militemus sub vexillo crucis, et avec le nom de Compagnie de Jésus, et ce nom nous a été communiqué par Dieu. Notre Père Ignace allait à Rome avec le Père Favre et le Père Lainez pour parler au Pape ; en chemin il se sentit très consolé, et Dieu le Père lui apparut en lui montrant son Fils avec la croix sur les épaules, avec lequel il le mit, comme pour le lui donner comme serviteur, et il lui dit : Ego vobiscum ero. Et c'est ce que j'ai entendu du Père Lainez, et aussi lui-même (Ignace) me le dit un jour que je le lui demandais ; et le fait est resté dans certaines notes qui se réfèrent à cette apparition. De plus il est certain qu'il (Ignace) ne disait pas plus que ce qui était, comme il est indiqué en tête du (récit) du Père Louis Gonzâlez...

F.N., II, p. 158.

VI

NADAL. — Dialogue pour la Compagnie (1563).

Philalethes. Trois vinrent à Rome, et parmi eux Ignace...Durant ce voyage, Ignace reçut de grandes lumières spirituelles et de grands dons, entre autres celui-ci qui est pour moi une merveilleuse conso-

lation. Comme pendant ce voyage Ignace prie avec grand zèle, il est enlevé jusque dans la lumière céleste par une sorte d'extase merveilleuse (1) ; Dieu lui apparaît, et lui présente le Christ portant sa croix, lui montrant celui qu'il doit suivre, c'est-à-dire le Christ avec sa croix au service duquel il le constituait (2). Dieu ajouta : « Ego vobiscum ero ». Après cela, qui ne croirait pas (sic), qui ne reconnaîtrait pas la confiance incroyable qu'Ignace a puisée (dans cette vision), la parfaite constance d'âme, l'espérance, l'intelligence remarquable qu'il a eue de son oeuvre future ? En même temps, comme s'il avait entendu : « Ego vobiscum ero in tribulatione » (3), il vit que toutes les portes lui étaient fermées à Rome. Tout cela il l'a raconté à ce moment à ses compagnons et il l'a souvent confirmé par la suite.

F.N., II, p. 259-260.

VII

NADAL. — Notes sur l'Examen.
(date incertaine ; peut-être 1553)

« Elle fut appelée Compagnie de Jésus par le Siège Apostolique » (Examen, ch. I, 1). Comme les autres parties de l'Institut, ce nom a été légitimé par le Siège apostolique, mais il a son origine dans une inspiration venant de Dieu lui-même. Car l'essentiel de notre vocation est d'être une milice sous l'étendard du Christ ; nous le concluons de l'ensemble des Exercices, et nous le comprenons surtout dans les méditations du Roi Temporel et des Etendards. Dans la méditation du Roi Temporel, nous sommes appelés par le Christ Jésus, suprême roi et chef des anges et des hommes, à être les compagnons de sa guerre, celle qu'il mène contre le monde, la chair et les plus affreux démons, jusqu'à ce qu'il remette le Royaume au Dieu et Père, et qu'il détruise toute Principauté, Domination et Puissance (I. Cor. 15/24). Nous nous enrôlons et nous sommes inscrits par le doigt de Dieu dans cette sacro-sainte milice. Par la méditation des Etendards, nous comprenons (l'appel) (1) du Christ Jésus, nous comprenons que nous nous rassemblons autour du Christ chef de guerre, que nous marchons

(1) Ex mentis mirabili quodam stupore : Nadal est le seul qui parle ainsi d'extase à propos de la Storta ; c'est manifestement une erreur.

(2) On a respecté, dans la traduction, la diversité des temps caractéristique de la syntaxe très libre de Nadal.

(3) Les éditeurs des F.N. coupent mal et lisent : quasi audisset « Ego vobiscum ero », in tribulatione vidit omnes ianuas Romae esse illis occlusas, ce qui n'a guère de sens ; il est évident qu'il faut lire « Ego vobiscum ero in tribulatione », vidit... On remarquera que tandis que l'Autobiographie parlait de fenêtres fermées, ici Nadal a remplacé les fenêtres par des portes.

(1) La phrase est incomplète ; Nadal écrit un latin elliptique et incorrect « Ex Vexillorum vero meditatione intelligimus Xpi. Jesu, ad ipsumque imperatorem Christum nos concurrere... ».

au combat et que nous y tenons avec lui, que nous y luttons par lui. C'est à cette fin qu'Ignace d'abord a eu vocation ; par ces méditations le Christ nous appelle à être compagnons de sa milice ; son vicaire sur la terre, le Pontife Romain, nous a donné son nom sous son étendard, comme nous le lisons dans la formule de notre Institut.

Ecoutez, mes frères, comment cette divine inspiration et appellation a été confirmée. Le Père Ignace s'en venait à Rome, avant qu'on ait commencé à traiter de la confirmation de la Compagnie ; il priait pendant ce voyage, et voici que le Christ Jésus portant sa croix lui apparut, il entendit en esprit Dieu le Père, il comprit qu'il le plaçait tout près du Christ, qu'il le mettait à son service et à sa suite, et qu'il disait : « Ego vobis ero propitius ». Le P. Lainez qui était son compagnon pendant ce voyage affirme qu'il l'a entendu (raconter) par Ignace. De plus, au moment où l'on discutait de la Formula Instituti pour la proposer à l'approbation du Siège Apostolique, le Père Ignace, se référant à sa prière intérieure et à la lumière spirituelle, comme dans les affaires très importantes, demanda instamment et fortement aux compagnons de prendre ce nom pour la Compagnie ; il demandait avec insistance que tous le lui accordassent. Autre fait sur le même sujet (2) : quand il arrivait que la conversation portât sur le nom de notre congrégation, après l'approbation de la Compagnie, si quelqu'un disait : « Et si nous changions le nom de la Compagnie... », notre Père, se fondant sur son sentiment spirituel, disait toujours que, à part Dieu, personne ne pouvait modifier ce nom. Ces faits permettent une conclusion suffisamment solide : C'est par une inspiration mystique que Dieu a communiqué ce nom à la Compagnie.

F.N., IV, p. 649-650.

VIII

POLANCO. — Information sur l'Institut de la Compagnie. (1564)

Et alors, le P. Ignace et ses compagnons commencèrent à discuter de la création d'un corps de congrégation qui fût durable, où d'autres fussent admis pour suivre le même institut, afin d'aider le prochain ; (ils discutaient) aussi de la forme de ce (nouveau corps), et de Constitutions plus substantielles, pour la fin que je viens de dire, désirant imiter le mode (de vie) des apôtres en tout ce qu'ils pourraient. Et ainsi fut présentée la formule de cet Institut au pape Paul III, avec le nom de Compagnie de Jésus ; ce nom, quand le Père Ignace venait à Rome, lui fut tellement imprimé dans le cœur qu'il demanda à ses

(2) Nadal avait d'abord écrit : « Je me souviens que comme... ». C'est donc un témoignage direct qu'il donne ici...

compagnons que sans discuter ils lui laissassent la charge du nom de la Compagnie ; et ainsi on croit qu'il l'eut de la révélation divine.

F.N., II, p. 310-311.

IX
VIE ANONYME (vers 1567).

Tandis que le Père Ignace gagnait Rome, il communiait tous les jours, les deux autres célébraient chaque jour et le communiaient ; dans ces communions, il avait de grands sentiments spirituels. Près de Sienne, il entra dans une église pour prier ; il y vit le Père Eternel se tenant près de son Fils, et lui disant : « Je veux que tu prennes celui-ci comme serviteur » et il montrait le Père Ignace. Ensuite le Christ Dieu, prenant le Père Ignace comme serviteur, lui disait : « Je veux que tu me serves et je vous serai propice à Rome ». Cette vision, le Père Ignace ne la comprenait pas ; il dit à ses compagnons : « Je ne sais pas ce que cela signifie ; peut-être que nous serons crucifiés à Rome ».

F.N., II, p. 443.

X
RIBADENEYRA. — Notes préparatoires a la Vita.
(*De Actis P.N. Ignatii*) (1559-1566)

Il convient de ne pas passer sous silence l'origine de ce nom de Compagnie de Jésus, pour que nous glorifiions le Seigneur qui nous l'a donné et que ce nom nous anime à servir Dieu. Notre Père allait de Venise à Rome en compagnie des Pères maîtres Favre et Lainez ; ceux-ci disaient chaque jour la messe et notre Père communiait : parce que, bien qu'il fût ordonné, il voulut dire (sa première) messe à Rome le dernier de tous les dix. Pendant tout le voyage il était grandement visité de Notre Seigneur ; un jour, alors qu'il recommandait très instamment (muy de veras) au Père Eternel ces saints désirs qu'Il lui donnait, le Père lui apparut avec son précieux Fils ; le Père Eternel recommandait en quelque sorte le Père Ignace et ses compagnons au Fils ; et le Fils béni, portant la croix sur les épaules, se tourna vers notre Père, et lui dit avec un visage serein : « Ego vobis propitius ero ». Ensuite notre Père dit à ses compagnons : « Certes je ne sais pas ce qu'il en sera de nous, si on nous crucifiera à Rome, ou ce qu'il en sera ; mais je suis certain d'une chose, c'est que Jésus-Christ nous sera propice » ; et il leur raconta ce qui se passait, et c'est ainsi que l'a rapporté le Père Lainez. Et dans les papiers qu'on a trouvés, écrits de la main de notre Père, il dit entre autres choses, qu'une fois il eut une expérience comme quand le Père Eternel le mit avec son précieux

Fils. C'est pourquoi, au moment où l'on discutait du nom qu'il fallait donner à la Compagnie, notre Père demanda à tous les compagnons qu'ils le laissassent lui-même choisir ce nom à sa dévotion ; ils firent ainsi ; et il dit qu'elle s'appellerait la Compagnie de Jésus ; à bon droit, certes, puisque lui (Jésus) était le capitaine qui marchait en avant avec la croix, et qui devait, malgré l'enfer, nous être propice.

F.N., II, p. 377.

XI

RIBADENEYRA. — PREMIÈRE VIE LATINE.
(*Vita Ignatii Loiolae*) (1572)

Comment le Seigneur Jésus apparaît à Ignace, et d'où la Compagnie de Jésus a tiré son nom.

Ignace avait donc été ordonné prêtre ; il prit une année entière afin de se mieux recueillir, et de préparer son âme (1) à offrir plus purement pour la première fois, à Dieu le Père, en odeur de suavité, le Corps très vénérable de Jésus-Christ Notre-Seigneur, véritable et vivante hostie pour nos péchés. Pendant ce temps, il s'adonnait de tout son cœur à la contemplation des choses divines, et il suppliait, jour et nuit, la Bienheureuse Vierge et Mère de Dieu de le mettre en grâce auprès de son Fils, et, comme elle est la porte du ciel et la spéciale médiatrice entre Dieu et les hommes, il lui demandait de lui ouvrir accès à son Fils, pour que, connu de son Fils, il connût et trouvât le Fils. C'est pourquoi, pendant tout ce temps, il eut d'étonnantes lumières, à Venise, à Vicence, en d'autres villes, pendant le voyage ; il semblait revenu à l'état dans lequel il avait été à Manrèse où, comme nous l'avons dit, il avait été éclairé de manière extraordinaire. En effet, à Paris, pendant ses études, il n'avait pas reçu de communications aussi remarquables et aussi nombreuses des choses divines. Cependant, durant tout le voyage qu'il avait entrepris pour aller à Rome avec Favre et Lainez (c'était le lieu de séjour qui leur avait été assigné), il fut de manière spéciale éclairé et fortifié par Dieu. Chaque jour, il communiait (2) au corps du Seigneur, à la messe que disaient ses compagnons et il recevait des consolations extraordinaires et proprement célestes. Un jour, ils approchaient de la ville ; il était entré dans une église déserte et solitaire, et il y priait plus ardemment ; son cœur fut complètement changé, les yeux de son esprit furent illuminés d'une lumière éclatante, de sorte qu'il voyait clairement comment

(1) Ordre des mots différents en 1572 et 1586 :
1572 : ad se magis colligendum, sumpsit, animumque praeparandum...
1586 : ad se praeparandum, animumque magis colligendum sumpsit...

(2) 1572 : communicabat (communiait)
1586 : reficiebatur (se refaisait)

Dieu le Père recommandait, avec un extrême amour, Ignace et ses compagnons à son Fils portant la croix, et les livrait à sa dextre invincible et à sa protection. Le doux Jésus les prenait ; et portant toujours sa croix, il se tournait vers Ignace, avec un visage aimable et paisible, il lui disait : « Je vous serai propice à Rome ». Par cette admirable et divine vision, Ignace fut extraordinairement ranimé et encouragé. Au sortir de son oraison, il dit à Favre et à Lainez : « J'ignore complètement ce qu'il en sera de nous à Rome ; je ne sais pas si Dieu nous veut sur la croix ou sur la roue ; mais il est une chose dont je suis absolument sûr et certain, quel que soit le sort qui nous attend, c'est que Jésus-Christ nous sera propice ». Et il expliqua à ses compagnons tout ce qu'il avait vu pour leur donner courage et les stimuler. En conséquence, lorsque, plus tard, Ignace et ses compagnons décidèrent de fonder une compagnie et qu'ils cherchaient un nom qui la désignât et la définît pour la faire confirmer par le Vicaire du Christ, Ignace demanda aux autres compagnons de lui laisser donner, à son gré, le nom qu'il voudrait à la Compagnie ; tous y consentirent très volontiers, et il choisit ainsi le nom de Compagnie de Jésus, inspiré par cette vision insigne (3). Par là, ceux qui ont vocation à cette Compagnie savent qu'ils ne sont pas agrégés à je ne sais quel Ordre d'Ignace, mais à la Compagnie du Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre Seigneur ; ils servent sous cet *Imperator* suprême ; ils suivent ses étendards, ils prennent volontiers sa croix ; ils tiennent le regard fixé sur Jésus auteur et consommateur de la foi qui, alors que la joie lui était offerte, a subi la croix malgré son ignominie (Heb. 12). Et pour qu'ils ne se lassent pas et ne perdent pas courage, qu'ils soient assurés et persuadés que leur chef est à leur côté et qu'il n'a pas été propice seulement à Ignace et à ses compagnons comme nous l'avons vu, mais qu'ils espèrent qu'il leur sera propice à eux aussi (4).

Ribadeneyra. Vita Ignatii Loiolae, Naples, 1572, f° 60 r°, 61 v°.

(3) 1586 : add. : Et alors, par cette insigne vision, par d'autres lumières divines nombreuses et puissantes, le Seigneur Jésus imprima fortement son nom sacré dans l'esprit d'Ignace de manière que, de ce nom, Ignace tirât le nom de la Compagnie. Il avait été éclairé d'une lumière si claire et si sûre, il était tellement certain que c'était ce que Dieu voulait, qu'il disait qu'il ne pourrait jamais être ébranlé dans cette conviction. Et ce qu'il avait fait du gré et du consentement de ses compagnons, il l'aurait fait, à cause de la netteté de la lumière divine, même s'ils n'avaient pas été d'accord et qu'ils s'y fussent complètement refusés.

(4) 1586, add. : s'ils se montrent de vrais fils de la Compagnie et de vrais imitateurs de leurs pères.

Ensuite le texte de 1586 *reproduit entièrement le paragraphe tout nouveau que le texte espagnol de* 1583 *ajoute ici à l'édition latine primitive. On trouvera en note de notre traduction ci-après du texte espagnol de* 1583 *les quelques variantes qu'y introduit le texte latin de* 1586.

XII

RIBADENEYRA. — Vie espagnole et seconde vie latine.
(*Vida de San Ignacio de Loyola*) (1583) (1)
(*Vita*) (1586)

Notre Bienheureux Père ayant été mis dans l'office *et la dignité* de prêtre, *comme quelqu'un qui savait bien ce qu'était cette dignité et la pureté de vie qu'elle demande*, il prit une année entière pour mieux se recueillir et se préparer *à recevoir en ses mains* le Corps Sacré du Christ Notre Seigneur, qui est vrai *sacrifice* et hostie vivante pour nos péchés ; *sans cette longue attente, il ne croyait pas être disposé comme il était convenable pour dire sa première messe. Cette première messe, il la dit ensuite, plus tard encore qu'il n'avait pensé, la nuit de la Nativité de l'an* 1538, *et il la dit à Rome, dans la chapelle de la crèche où Jésus-Christ Notre Seigneur fut mis quand il naquit et qui est à Sainte Marie Majeure* ; *et ainsi il fut un an et demi sans dire la messe, après avoir été ordonné.*

Pendant ce temps, de toutes *les forces de son âme et de son* cœur, il s'employait à contempler les choses divines, de jour et de nuit. Il suppliait *humblement* la glorieuse Vierge et Mère de Dieu de le mettre (2) avec son Fils ; et puisqu'elle est la porte du ciel et la spéciale médiatrice entre les hommes et Dieu (3), il la priait de lui donner entrée et accès auprès de son précieux Fils, de manière qu'il fût connu du Fils et en même temps qu'il pût connaître le Fils, le trouver, *l'aimer et le révérer avec affectueux respect et dévotion.* Pendant tout le temps qu'il fut ainsi sans dire la messe, les lumières *et les visites qu'il reçut de Dieu* furent merveilleuses, à Venise, à Vicence, en d'autres villes, et pendant tout ce voyage, tellement qu'il lui semblait être retourné à ce premier état vécu à Manrèse où il avait été visité au-delà de toute mesure et *consolé de Dieu* (4). En effet, à Paris, au temps des études, *il ne ressentait pas de goûts* si extraordinaires des choses divines, il n'en avait pas une intelligence aussi grande ; mais alors, pendant ce voyage vers Rome, il était éclairé et fortifié par Dieu *de splendeurs souveraines et de goûts spirituels.* Il recevait chaque jour le Corps *sacré* du Christ *Notre Rédempteur* des mains de ses compagnons, et *dans ces communions* il recevait des consolations célestes très douces.

Pendant ce voyage, il arriva qu'approchant *déjà* de la ville de Rome, il entra pour faire oraison dans une église déserte et solitaire *qui était à quelques milles de la ville. Il était dans* la plus grande ardeur *de sa*

(1) Ribadeneyra, *Vida de San Ignacio de Loyola*, II, XI, ed. E. Rey, p. 122-125. Les mots et phrases soulignés ne se retrouvent pas dans la traduction latine de 1586, faite par Ribadeneyra lui-même.

(2) 1572 et 1586, add. : en grâce.

(3) 1572 et 1586 : entre Dieu et les hommes.

(4) 1572 et 1586, add. : comme nous avons dit.

fervente oraison, son cœur fut *comme* changé et les yeux de son âme furent éclairés d'une lumière si resplendissante qu'il vit clairement comment Dieu le Père *se tournait vers son Fils Unique* qui portait la croix sur l'épaule et amoureusement lui recommandait Ignace et ses compagnons et les mettait en sa puissante dextre *pour qu'ils trouvent en elle toute sa faveur* et protection. Et le doux Jésus les ayant accueillis, il se tourna vers Ignace et ses compagnons, comme il était avec sa croix, et avec une apparence tendre et aimante il lui dit : « Ego vobis Romae propitius ero ». *Je vous serai propice et favorable* à Rome. Cette divine révélation laissa notre Père animé d'une consolation et d'une force merveilleuses. Son oraison finie, il dit à Favre et à Lainez : « *Mes frères*, je ne sais ce que Dieu fera de nous, s'il veut que nous mourions en croix, *ou disloqués sur la roue* (5) *ou d'une autre manière* ; mais je suis certain d'une chose, de quelque manière que ce soit, Jésus-Christ nous sera propice ». Et là-dessus, il leur raconta ce qu'il avait vu pour leur donner courage et les préparer *aux travaux qu'ils auraient à souffrir.*

De là vient que, ensuite, notre Père et ses compagnons ayant décidé d'instituer et de *fonder* un *Ordre religieux* (6), comme ils discutaient entre eux du nom qu'il fallait choisir pour présenter cet Ordre à Sa Sainteté et la *supplier* de le confirmer, le Père demanda à ses compagnons de lui laisser choisir le nom comme il voudrait ; ils y consentirent tous avec grande joie, *et il dit qu'il fallait l'appeler la Compagnie de Jésus.* Et cela parce que, par cette merveilleuse vision et d'autres nombreuses et excellentes lumières, Notre Seigneur avait imprimé dans son cœur ce nom sacré, *et l'avait enraciné* de manière qu'il ne pouvait s'en détourner ni en chercher un autre (7). Et ce qu'il avait ainsi fait *avec l'approbation* (8) de tous, il l'aurait fait même si tous avaient été d'avis opposé (9), comme il le dit, à cause de la grande clarté *avec laquelle son âme voyait que c'était la volonté de Dieu.* En conséquence, ceux qui, par vocation divine, entrent dans cette Religion doivent comprendre qu'ils ne sont pas appelés à l'Ordre d'Ignace, mais à la Compagnie *et au service* (*sueldo*) du Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre Seigneur, et s'enrôlant sous ce grand Caudillo, ils doivent suivre ses étendards, prendre avec joie sa croix et fixer leurs yeux sur Jésus unique auteur et consommateur de la foi qui, *comme dit l'apôtre saint Paul*, alors qu'il pouvait jouir de la joie, a embrassé *l'ignominie* de la croix, ne faisant pas cas de la honte *et de l'abaissement qu'il y trouvait.*

(5) L'éd. Rey donne à tort *cuerda* au lieu de *rueda.*
(6) 1572 et 1586, une compagnie.
(7) 1586, que de ce nom Ignace tira le nom de la Compagnie. Ignace avait été éclairé d'une lumière si claire et si sûre, il était si certain que c'était ce que Dieu voulait, qu'il disait qu'il ne pourrait jamais être ébranlé de cette conviction.
(8) 1586, du gré et du consentement.
(9) 1586, add. : et qu'ils s'y fussent complètement refusés.

Et pour qu'ils ne se fatiguent pas et ne se découragent pas *en cette sainte et glorieuse milice*, qu'ils aient pour certain et assuré que leur Capitaine est avec eux et qu'il n'a pas été propice et favorable à Ignace et à ses premiers compagnons seulement, comme l'a montré l'expérience, mais qu'il le sera aussi à tous les autres qui, comme de vrais fils de la Compagnie, seront les imitateurs de tels pères. Tout ce que j'ai dit ici de cette vision ineffable et de cette promesse pleine d'amour et de délicatesse que le Christ notre Rédempteur a faite à notre Bienheureux Père Ignace de lui être favorable, le Père maître Lainez l'a raconté (de la manière que je le dis) quand il était préposé général (10), dans une conférence qu'il fit à tous ceux de la Compagnie *qui étaient* à Rome : j'y assistais (11). Et le même Père Ignace, *auparavant* (12), alors qu'on lui demandait des détails et des points particuliers au sujet de cette visite céleste, renvoya au Père maître Lainez, à qui, dit-il, il l'avait racontée, au moment où elle se produisit, *de la manière même qu'elle s'était passée* (13). De plus, en un cahier *écrit de sa main* (14), dans lequel, au temps où il composait les Constitutions, notre Père écrivait au jour le jour les goûts et les mouvements spirituels qu'il ressentait en son âme pendant l'oraison et la messe, il dit *une fois* (15) qu'il (16) avait senti un mouvement qui rappelait le moment où le Père Eternel le *mit* (17) avec son Fils.

J'ai voulu donner en détails les renseignements originaux que je possède sur cette visite divine (18), parce qu'elle est de si grande importance et qu'elle peut tellement donner *confiance* (19) aux fils de ce saint Père ; je pourrais faire de même *pour tout ce qui est rapporté en cette histoire* (20), mais je m'en abstiendrai pour éviter la prolixité.

Ribadeneyra, Vida, p. 122-125.

(10) 1586, de notre Compagnie.
(11) 1586, add. : et il l'a raconté de la manière même que je l'ai écrit tout au long.
(12) 1586, pendant sa vie.
(13) 1586, totalement et fidèlement.
(14) 1586, dans un petit registre (commentariolo) et diaire.
(15) 1586, j'ai trouvé écrit.
(16) 1586, *style direct* : J'ai éprouvé aujourd'hui, dit-il, une affection semblable à celle (que j'ai ressentie) quand le Père éternel me recommanda à son Fils. Dans les deux textes, latin de 1586 et même espagnol de 1583, Ribadeneyra cite fort librement : Ignace dans le Journal Spirituel avait écrit en fait : *viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo*, mot à mot : « venant en mémoire quand le Père me mit avec le Fils ». L'idée de recommandation introduite par le texte latin de 1586 est, comme on l'a vu, une véritable déformation du sens de la vision.
(17) 1586, recommanda à.
(18) 1586, J'ai voulu donner des explications détaillées de cette illumination éclatante et divine, et comme montrer du doigt les sources d'où je les ai tirées.
(19) 1586, espérance et force.
(20) 1586, pour les bienfaits semblables que Dieu a accordés à Ignace pour l'enseigner et illuminer de la lumière des choses célestes, bienfaits qui sont contenus

XIII
S. PIERRE CANISIUS. — Censure de la Vita Ignatii de Ribadeneyra.
(vers 1572)

« Ego, inquit, vobis Romae propitius ero ». Je pense qu'ici cette parole pourrait être rendue par « Io saro con voi », formule qui, à mon sens, contient beaucoup plus que ce qu'exprime le mot *propitius*, bien que ce mot soit le plus souvent cité. De plus, les mots qui suivent indiquent qu'Ignace, animé par cette belle vision, a voulu donner le nom de Compagnie de Jésus. Peut-être n'est-il pas besoin de dire que ce fut la seule ou la principale raison pour laquelle Ignace a choisi ce nom. Je désirerais fortement qu'on parlât davantage de ce nom : on verrait ainsi pourquoi nous nous appelons Compagnie de Jésus. Je voudrais aussi que l'auteur ne semblât pas fonder le choix de ce nom sur une révélation reçue par Ignace en une seule fois. Beaucoup posent à propos de ce nom des questions auxquelles il n'est pas suffisamment répondu à cet endroit. (Et en marge) Ne faudrait-il pas ajouter que jamais nous ne nous sommes arrogé le nom de Jésuites, comme la plupart le croient. Je pense que c'est à Louvain qu'on nous en a affublés.

SC., I, p. 715.

XIV
POLANCO. — Vie du Père Ignace.
(*De Vita P. Ignatii*) (1574 ?)

Je ne dois pas omettre le fait suivant : comme ils approchaient de Rome, et qu'Ignace s'était retiré dans une église pour prier, il fut spécialement éclairé et consolé spirituellement par le Seigneur. Pendant tout ce temps qu'il se préparait à sa première messe, il recevait de Dieu une dévotion remarquable et des visites spirituelles (ce qui pendant le temps de ses études avait été moins fréquent et moins fort). Mais, dans cette église près de la Ville, il vit en esprit le Père Eternel qui recommandait la Compagnie au Fils et qui la livrait en quelque sorte entre ses mains ; le Seigneur Christ, qui portait la croix en cette vision, montrait un visage plein de bénignité à Ignace et lui disait : « Ego vobis propitius ero » ; et ainsi fut confirmé ce qu'auparavant Ignace (on le verra au chapitre suivant), pensait déjà du nom à donner à notre Compagnie. Ce qui le confirma dans cette pensée, c'est que le Seigneur Jésus avait daigné la prendre sous sa particulière protection.

F.N., II, p. 585.

dans cette histoire que j'écris ; je pourrais faire de même et donner des références nominales aux autorités que j'ai, mais pour n'être pas trop long, je renonce à le faire.

XV

POLANCO. — Vie du Père Ignace.
(*De Vita P. Ignatii*) (1574 ?)

Du nom, voici ce que l'on sait : le nom de Compagnie de Jésus a été pris par Ignace et les premiers (compagnons), avant qu'ils vinssent à Rome. En effet, ils discutaient de ce qu'ils devaient répondre sur eux-mêmes, si on leur demandait ce qu'était cette congrégation, qui se composait de dix (personnes) ou un peu plus (si nous comptons Hosius et Diègue et Etienne de Eguia, partis pour la Navarre), ils se mirent à se demander dans la prière et la réflexion quel nom conviendrait mieux. Et considérant que parmi eux il n'y avait aucun chef sinon Jésus-Christ, le seul qu'ils désiraient servir, il leur sembla bon de prendre le nom de Celui qu'ils avaient pour chef et d'appeler leur congrégation Compagnie de Jésus. Ignace, ayant près de Rome vu cette vision dont on a parlé plus haut, par laquelle le Père Eternel recommandait la Compagnie à son Fils, et le Fils la prenait sous sa protection, il est vraisemblable que la résolution relative au nom de Compagnie de Jésus a été bien profondément imprimée dans l'âme d'Ignace. Et quand plus tard ils délibérèrent de la fondation d'une congrégation permanente, qui serait un Ordre, et rédigèrent la Formula Instituti, ils furent d'avis de garder le nom de Compagnie de Jésus ; ils le proposèrent au Souverain Pontife en même temps que la Formula, et le Pape l'approuva de son autorité apostolique. Bien que cette appellation ait reçu l'approbation de tous, il est vraisemblable que c'est le Père Ignace qui a proposé ce nom aux compagnons. En effet, comme ses disciples et imitateurs de son genre de vie étaient appelés, d'après (le nom d') Ignace, ignatiens (en espagnol Iniguistes, d'après le nom d'Iñigo), l'humble Père, qui attribuait tout au Christ et rien à lui dans l'institution de la Compagnie, souhaita qu'elle tirât son nom de Jésus-Christ et non de lui-même. Il est certain qu'Ignace, quant à ce nom, a reçu de nombreuses lumières et motions intérieures de Celui dont il avait choisi le nom (pour la Compagnie) ; il avait reçu de Dieu tant de signes d'approbation de ce nom que moi-même je lui ai entendu dire qu'il aurait agi contre la volonté de Dieu, et qu'il aurait offensé Dieu, s'il avait douté que ce nom fût convenable. Beaucoup demandaient, par lettres ou oralement, qu'on changeât le nom : on disait, en effet, entre autres propos du même genre, que nous revendiquions pour nous et notre Compagnie ce qui était bien commun de tous les chrétiens. Cependant, Ignace fut constant (dans sa résolution de) garder ce nom : Je lui ai même entendu dire que si tous les compagnons ensemble avaient jugé bon d'abandonner ou de modifier le nom, si tous les autres hommes à qui il n'était pas tenu de croire sous peine de péché (avaient été du même avis), il ne se serait jamais rangé à leurs vues. Et comme, de ce temps-là, les Constitutions portaient

que rien ne pouvait être fait contre l'opposition d'un seul, il disait que tant qu'il vivrait, le nom ne serait aucunement modifié. Ceux qui connaissaient la manière d'être habituelle et l'humilité d'Ignace le savaient bien : une fermeté, ou plutôt une assurance qui ne pouvaient céder à aucune raison, à aucune autorité humaine, Ignace n'en faisait preuve que dans les choses qu'il connaissait par une lumière surnaturelle. Dans des cas semblables, il jugeait à bon droit qu'il ne fallait pas céder à la lumière naturelle de la raison. De ce que l'on vient de dire on peut tirer une conclusion vraisemblable : les nôtres ont médité sur ce nom, ils en ont discuté, mais, bien qu'il ne l'ait jamais dit expressément, Ignace, lui, en a reçu révélation, ou confirmation certaine, de Dieu. La Compagnie n'a pas été appelée Compagnie de Jésus, comme si les nôtres se prenaient pour les compagnons de Jésus lui-même, mais ce terme a une acception militaire, comme on parle de la troupe du chef sous lequel on sert...

F.N., II, p. 595-597.

NOTES ET DOCUMENTS

UN DIALOGUE MONASTIQUE INÉDIT

ΠΕΡΙ ΛΟΓΙΣΜΩΝ

Le petit *Dialogue* monastique anonyme dont nous publions le texte grec et la traduction dans les pages suivantes, quoiqu'encore inédit, n'est pourtant pas complètement inconnu. Photius, déjà, décrivant, dans son *Catalogue*, une collection d'apophtegmes dont il avait eu connaissance, indiquait, comme vingt-et-unième chapître, des διαλέξεις γερόντων περὶ λογισμῶν πὸς ἀλλήλους (1). Plus récemment, Dom Wilmart (2), analysant la structure des recueils d'apophtegmes classés selon un ordre systématique de vertus, et dont une traduction latine se lit aux livres V et VI des *Vitae Patrum* de Rosweyde (3), signalait ce *Dialogue* comme inconnu des traductions latines, quoique faisant le plus souvent partie des collections grecques.

Selon cet auteur, en effet, le recueil systématique des apophtegmes peut se décomposer en deux éléments : l'un fixe, comprenant les vingt chapitres des vertus, tels que nous les lisons par exemple dans Rosweyde, auxquels s'ajouteraient le *Récit des* 12 *Anachorètes*, une courte collection de

(1) *Cod.*, 198 (P. G., CIII, 665 C). Il faudrait, en réalité, parler du chapitre XXII, car on sait que Photius (ou le manuscrit dont il donne ici l'analyse) omet le chapitre III περὶ κατανύξεως normalement contenu dans les manuscrits grecs du type de collection qu'il décrit.

(2) A. Wilmart, *Le recueil latin des apophtegmes*, dans la *Revue Bénédictine* 34 (1922), p. 185-198.

(3) Texte reproduit par Migne, P. L., LXXIII, 851-1022. On sait qu'il faut corriger l'erreur de Rosweyde, et considérer le chapitre I[er] du livre VI comme la suite du chapitre XVIII du livre V. C'est la dualité des traducteurs latins — Pélage et Jean — qui a amené Rosweyde à distinguer en deux livres une collection pourtant unique.

sentences et notre *Dialogue* ; l'autre, « secondaire et surajouté », renfermerait diverses pièces monastiques, parmi lesquelles les *Septem Capitula* d'abba Moïse (4).

Mais peut-on considérer ce petit *Dialogue* comme faisant partie intégrante des collections systématiques d'apophtegmes ? Ce n'est pas certain ; et son absence dans la traduction latine ne saurait être significative à cet égard. D'ailleurs, le principal argument utilisé par Dom Wilmart pour ranger les *Septem Capitula* et non pas le *Dialogue* parmi les pièces subsidiaires est que, des onze manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale de Paris sur lesquels il a effectué son enquête, quatre seulement donnent le texte des *Septem Capitula* (5). En réalité, on les retrouve, non pas dans quatre, mais dans sept des manuscrits cités (6). D'autre part, le *Dialogue* ne se retrouve, lui aussi, que dans six seulement des onze manuscrits allégués (7). C'est dire que la proportion est pratiquement égale dans les deux cas, et que l'argument numérique ne saurait donc valoir en faveur de l'un plus que de l'autre.

Sans doute, le *Dialogue* n'apparaît-il pas dans les collections « alphabético-anonymes » (8) — à une exception près, toutefois, mais dont on ne saurait faire grand cas (9) — tandis que les *Septem Capitula* apparaissent plus fréquemment dans ces mêmes collections (10). Sans doute est-ce dans des collec-

(4) A. Wilmart, *op. cit.*, p. 193-195.

(5) *Op. cit.*, p. 194.

(6) Aux manuscrits du *Fonds Grec* 914, 916, 917 et 1598 indiqués par Dom Wilmart, il faut ajouter les MSS. *Coislin* 126, ff. 90-91 ; 232, ff. 108v-109v ; 283, ff. 226-227.

(7) Ce sont les MSS. *Fonds Grec* 914, 917, 1598, 1600 ; et *Coislin* 127 et 282.

(8) Nous entendons par là les collections composées de deux éléments : le premier comprenant des pièces nominatives classées selon l'ordre alphabétique des vieillards auxquels elles sont attribuées (telle, par exemple, la série éditée par Cotelier, et reprise en P. G., LXV, 71-440) ; le second renfermant une série de dits anonymes (dont les quatre cents premières pièces ont été éditées, selon le MS. *Coislin* 126 par F. Nau dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 1907-1913). Ce type de collection est représenté, entre autres, par le MS. *Br. Mus. Addit.* 22508 analysé par R. Draguet dans *Le Muséon* 63 (1950), p. 25-47.

(9) Il s'agit du *Paris. gr.* 1598, collection d'un type assez rare (le MS. *Burney* 50 représente un autre exemple du même type) et qui, comme l'atteste clairement son Colophon, n'est qu'une compilation effectuée en 1071/72 à partir de toutes les collections que le rédacteur a pu trouver dans son entourage : (...) καὶ τῶν λοιπῶν μοναστηρίων τὰ πατερικὰ ἐπισω (ρευ) σας καὶ κατὰ τὸ δυνατόν μου ἔρευναν ποιησάμενος καὶ συντάξας .... κατὰ ἀλφάβιτον δύο βίβλους ἐποίησα τὰ μὲν δώδεκα γράμματα εἰς τὸ ἓν καὶ τὰ δώδεκα εἰς τὸ ἕτερον...

tions systématiques que se rencontre le plus fréquemment ce *Dialogue.* Mais il faut pourtant remarquer que non seulement il n'apparaît pas dans plusieurs collections systématiques, et dans des cas où cette absence ne peut être attribuée à une mutilation du *codex* (11), mais qu'on le rencontre aussi dans plusieurs *codices* qui ignorent tout des collections tant systématiques qu'alphabético-anonymes (12).

Des constatations analogues pourraient être faites à propos d'autres pièces monastiques que l'on lit souvent à la fin des collections d'apophtegmes, tels *le Récit des* 12 *Anachorètes*, les douze chapîtres d'abba Moïse *De virtutibus*, ou même les sentences d'Hésychius que signale Photius comme pièce terminale de la collection qu'il analyse. Aussi, quoiqu'aucun argument ne soit vraiment décisif, il semble qu'il soit préférable de considérer toutes ces pièces — et, parmi elles, le présent *Dialogue* — comme des éléments subsidiaires seulement des collections systématiques d'apophtegmes, pouvant donc avoir une existence indépendante de ces collections.

Les dix manuscrits du Fonds parisien dans lesquels on peut lire, sous une forme ou sous une autre, le présent *Dialogue*, et que nous avons utilisés pour notre édition, sont les suivants :

M *Fonds Grec* 1600 (XIe siècle), ff. 15v-19v.

R *Coislin* 282 (XIe s.), ff. 98v-100.

S *Fonds Grec* 1598 (écrit en 1071/72), ff. 186v-191.

P *Coislin* 127 (XIe s.), f.309 rv (sous une forme abrégée, il précède un autre dialogue plus rare : ἐρώτησις νεωτέρου πρὸς θηβαῖον γέροντα περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ).

U *Fonds Grec* 917 (XIIe s.), ff. 91v-94v.

O *Fonds Grec* 914 (XIIe s.), ff. 147-150v.

T *Coislin* 124 (XIIe s.), ff.388-392, où, indépendant de toute collection d'apophtegmes, le *Dialogue* est copié au milieu d'écrits divers de Thalassius, Théodore d'Edesse, Basile, Macaire...

(10) Par exemple, dans les collections des MSS. *Coislin* 257 (xie s.), ff. 176-177v, et *Paris. gr.* 1036 (xve s.), f. 220 rv.

(11) Par exemple, le *Paris. Suppl. gr.* 1276 (xiie s.) ; il est absent aussi de l'importante collection systématique de l'*Ambros. gr.* C — 30 — Inf. (xiie s.).

(12) Outre le *Paris. gr.* 1598, déjà mentionné, il s'agit, pour le fonds parisien, des MSS. *Suppl. gr.* 1329 et *Coislin* 124.

L *Supplément Grec* 1629, ff. 193v-202v (codex ne contenant pas non plus de collection d'apophtegmes, mais principalement des œuvres de S. Ephrem).

K *Fonds Grec* 2474 (XIIIe s.) ff. 260v-264 (notre texte y est précédé du même Dialogue supplémentaire qu'on lit dans le *Coislin* 127).

J *Fonds Grec* 1629 (écrit en 1581), ff. 92-94 (sous une forme abrégée).

Le *Dialogue*, tel que nous l'éditons, est divisé en 31 questions et réponses. A l'exception de J qui donne la question 21 après la question 23, tous les manuscrits suivent le même ordre. Mais il s'en faut de beaucoup que tous contiennent toutes les questions. Si l'on fait provisoirement abstraction des recensions abrégées P et J, on peut, à ce point de vue, classer les manuscrits en trois groupes :

1. — Les manuscrits comprenant les 31 questions : O,T,L, et peut-être K (le codex est mutilé à partir de la question 28).

2. — Les manuscrits qui omettent seulement la question 30 : U et S.

3. — Les manuscrits qui terminent le *Dialogue* après la question 28 : M et R (R omet aussi la question 11, mais il semble que ce soit par erreur). Seul ce dernier groupe donne au texte une clause finale : ... Θεόν) ·ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

Restent enfin les deux recensions trés abrégées, et qui ne donnent pas le même choix de questions :

P contient les questions 1 à 8, 10, 11, 13 et 16 = 12 questions.

J contient les questions 6, 7, 9, 10, 13, 16, 23, 21, 24, 29, 30 = 11 questions.

Le texte est malheureusement trop fluant d'un manuscrit à l'autre pour qu'il soit possible d'établir — fût-ce d'ébaucher — un stemma. Tout au plus peut-on constater la fréquence de leçons communes. C'est ainsi que M et R vont souvent ensemble, ainsi que O T et K, et que U et S. L représente un texte parfois retravaillé et plus fautif. Quant à J, n'étant le plus souvent qu'un démarcage tardif de la tradition repré-

sentée par L, nous n'avons pas cru utile d'en encombrer l'apparat critique. En règle générale, d'ailleurs, pour ne pas surcharger cet apparat par l'abondance des variantes, nous y avons fait figurer seulement les leçons qui nous semblaient pouvoir intéresser l'histoire du texte.

Pour rendre tout-à-fait complète notre analyse des manuscrits du Fonds parisien renfermant ce petit dialogue monastique, il faudrait encore tenir compte des collections d'apophtegmes qui ne le possèdent que de façon fragmentaire, à titre d'*excerpta*. Nombreuses, en effet, sont les collections qui ont repris, en les isolant de l'ensemble du *Dialogue*, et en les présentant sous une forme plus « apophtegmatique », telle ou telle de ces questions. L'inventaire complet en serait de peu d'intérêt (13). Il suffira de s'arrêter à un seul cas, celui du *Fonds Grec* 1056 (XIe siècle). Ce Codex, entre des *Capitula* attribués à Nil et d'autres à Ephrem, renferme une courte collection d'apophtegmes (ff. 119v-132v) dont trois pièces sont des extraits de notre *Dialogue*. Elles se présentent d'ailleurs comme telles, puisque, seules de toute la collection, elles sont chacune précédées du mot ἐρώτησις. Nous retrouvons ainsi successivement les questions nº 23 (f. 129v), nº 18 (f. 130), nº 19 (f. 130v). Ces deux dernières sont principalement à remarquer ici, en raison des gloses explicatives que le compilateur y a ajoutées. A la question 18 qui explique comment couper court aux attaques des démons, le compilateur conclut : δεῖ σκοπεῖν τὰς προσβολάς· καὶ ἐπ' ἂν νοήσῃ τὸν δόλον τρέχειν πρὸς τὸν Θεόν.

Et à la question suivante sur le péché par pensée, il glose plus abondamment :

δεῖ δὲ παντὶ τρόπῳ τὸν ἄνθρωπον ἀποστρέφεσθαι τὰς πονηρὰς καὶ ἐνηδόνους ἐπιθυμίας καὶ μὴ συνδυάζειν μετ' αὐτῶν ἐνηδόμενος τῷ λογισμῷ · ὁ μὲν γὰρ τούτοις συνδυάζων Πνεύματος Ἁγίου χάριν οὐδέποτε δέξηται· ὁ δὲ ὅλος κεκαθαρμένος ὅλην τοῦ Πνεύματος χάριν δέξηται διὰ τῆς ἐπὶ πόνου καθάρσεως.

Ce manuscrit était important à noter. En effet, il ne nous

(13) Notamment, parmi les manuscrits anciens, les *Paris. gr.* 890 (XIe s.), f. 274 rv, *Coislin* 283 (XIe), ff. 137v-138v et *Coislin* 126 (Xe-XIe s.), ff. 279-280v et 342 rv. Nous avons jugé utile de faire paraître dans l'apparat critique, pour la question nº 30, les principales variantes de ce dernier manuscrit, sous le sigle N.

donne pas seulement un exemple assez clair de la façon dont évoluent et s'amplifient peu à peu les textes monastiques au fur et à mesure de leurs retranscriptions. Mais aussi, ce manuscrit du XIe siècle, qui ne contient des œuvres que d'auteurs anciens de la littérature monastique (Evagre, Marc l'ermite, Nil, Ephrem, Diadoque), et qui présente explicitement ces trois pièces comme des extraits d'un *Dialogue*, constitue du fait même un témoin intéressant de l'antiquité de ce *Dialogue*. Témoin d'autant plus intéressant, d'ailleurs, que la question de datation est ici extrêmement délicate.

Aucun élément, en effet, n'autorise à attribuer à ce *Dialogue* une date précise. Le seul critère interne — mais il est bien faible — qui permette d'ébaucher une hypothèse est la citation (question n° 10) d'un apophtegme d'abba Arsènios : μετὰ πάντων ἀγάπην ἔχε· ἀπὸ πάντων δὲ ἀπέχου. (14). En se basant sur ce témoignage, on peut penser que le texte est postérieur à la vie d'Arsènios qui serait mort vers 430, selon Bousset (15), ou plus vraisemblablement en 449, selon White (16). Donc, approximativement, le *Dialogue* ne serait pas antérieur au milieu du Ve siècle.

Il est bien difficile de préciser davantage. Si pourtant l'on tient compte du fait qu'il est parfois placé, dans les manuscrits, à la suite de collections d'apophtegmes qui n'ont pas encore été gonflées par l'« invasion » des écrits d'Esaias de Scété (mort en 488), on est alors tenté de le situer vers cette date, c'est-à-dire aux environs de 480-490. L'établissement de cette date, évidemment, repose sur des bases bien faibles. Ce qui est certain, c'est que — comme nous l'avons montré à propos du *Parisin. gr.* 1056 — ce texte fut assez vite utilisé fragmentairement et « disloqué » dans des collections anonymes.

Quoiqu'il en soit de ce problème, ces fréquentes utilisations attestent l'intérêt que représentait ce *Dialogue* pour les moines d'alors ; c'est, croyons-nous, une raison suffisante pour qu'il retienne aussi le nôtre.

(14) On le retrouve dans la Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων... de Paul de l'Evergètis (éd. Venise, 1783), p. 133.
(15) W. Bousset, *Apophthegmata...* (Tübingen, 1923), p. 63.
(16) H.G.E. White, *The monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, part. II (New-York, 1932), p. 160-165.

ΔΙΑΛΕΞΙΣ ΓΕΡΟΝΤΩΝ ΠΡΟΣ ΑΛΛΗΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΛΟΓΙΣΜΩΝ

1. Ἐρώτησις. Πῶς δεῖ εἶναι τὸν μοναχὸν ἐν τῷ κελλίῳ ;

Ἀπόκρισις : Τοῦ ἀπέχεσθαι τῆς τῶν ἀνθρώπων γνώσεως ἵνα τοῦ λογισμοῦ σχολάζοντος ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ κατοικήσῃ ἐν αὐτῷ.

2. Ἐρ. : Τί θέλει εἶναι ὁ μοναχός ;

Ἀπ. : Ὁ μοναχὸς περιστερά ἐστιν. Ὥσπερ γὰρ ἡ περιστερὰ ἐξερχομένη τὸν καιρὸν αὐτῆς εἰς τὸν ἀέρα τινάσσει τὰς πτερύγας αὐτῆς καί, ἐὰν βραδύνῃ ἔξω τῆς κοίτης αὐτῆς, ὑπὸ ἀγρίων πετεινῶν κολαφιζομένη ἀπολεῖ τὴν εὐπρέπειαν αὐτῆς· οὕτως καὶ ὁ μοναχός· ἔρχεται τῷ καιρῷ τῆς συνάξεως ἐκτινάξαι τοὺς λογισμοὺς αὐτοῦ καὶ ἐὰν βραδύνῃ ἔξω τοῦ κελλίου αὐτοῦ κολαφιζόμενος ὑπὸ τῶν δαιμόνων σκοτίζονται αὐτοῦ οἱ λογισμοί.

3. Ἐρ. : Ποίῳ λογισμῷ ἐκφέρει ὁ διάβολος τὸν μοναχὸν ἐκ τοῦ κελλίου αὐτοῦ ;

Ἀπ. : Ὁ διάβολος ἐπαοιδός ἐστιν· ὥσπερ γὰρ ὁ ἐπαοιδὸς ἁπαλοῖς λόγοις ἐκφέρει τὸ θηρίον ἐκ τοῦ φωλεοῦ αὐτοῦ καὶ ἐπιλαβόμενος αὐτοῦ ἐπιρρίπτει αὐτὸ εἰς τὰς πλατείας τῆς πόλεως ἀπολύων αὐτὸ εἰς χλεύασμα τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὅταν καταγηράσῃ μετ' αὐτοῦ ὕστερον ἢ πυρὶ αὐτὸ καταναλίσκει ἢ καταποντίζει αὐτό· οὕτως καὶ ὁ μοναχὸς τὸν αὐτὸν τρόπον πάσχει ὅταν ὑπὸ τῶν λογισμῶν ἑλκόμενος καταλείπῃ τὸ κελλίον αὐτοῦ.

4. Ἐρ. : Ἐὰν ἐξέλθῃ ἀδελφὸς εἰς διακονίαν καὶ συναντήσῃ αὐτῷ γυνὴ κατὰ τὴν ὁδόν, πῶς δύναται φυγεῖν τὸν πόλεμον τῆς πορνείας ;

Ἀπ. : Τὸν μὲν πόλεμον οὐ δύναται φυγεῖν, τὴν δὲ πρᾶξιν δύναται ἐκφυγεῖν ἐὰν σιωπήσῃ εἰς τὴν ὥραν τῆς ἀπαντήσεως. Ὥσπερ γὰρ τὸ πυρεκβόλον συγκρουόμενον μετὰ τοῦ θειαφίου ἐκβάλλει τὸ πῦρ, οὕτως καὶ ἡ λαλιὰ τοῦ ἀνδρὸς μετὰ τῆς γυναικὸς συγκρουομένη τὴν ἁμαρτίαν ἀπεργάζεται.

5. Ἐρ. : Ποίῳ λογισμῷ ἔρχεται ἡ πορνεία εἰς τὸν ἄνθρωπον ;

Ἀπ. : Οὔτε μία, οὔτε δύο, οὔτε πέντε, οὔτε δέκα ὁδοὶ ἀρκοῦσιν τῇ πορνείᾳ· πάντες γὰρ οἱ λογισμοὶ τοῦ διαβόλου τὴν πορνείαν ἔχουσιν κεκρυμμένην.

TITRE : ἐρωτήσεις γερόντων καὶ διαλέξεις πρὸς ἀλλήλους περὶ λογισμῶν MR διαλέξεις ἁγίων γερόντων κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν P.

1. — 3 Θεοῦ : κυρίου TK || ἐν αὐτῷ UL || .

2. — 2 γὰρ *om.* TR || ἐξερχομένη : ἐξέρχεται TKP || 3 τινάσσει : ἐκτινάξαι TKMRP || 7 σκοτίζονται αὐτοῦ οἱ λογισμοί : σκοτίζεται τοὺς λογισμούς L || .

3. — 3 γὰρ *om.* TR || 4 ἐπιλαβόμενος : ἐπιλαμβανόμενος KMRL || ἐπιρρίπτει : ἐκφέρει ἐπιρρίπτων TKP || 5 ἀπολύων : καί ἀπολύει TKP || 7 πάσχει *om.* R || .

4. — 3 μέν SL || 3-4 ἐκφυγεῖν : φυγεῖν RL || 4 εἰς τὴν ὥραν : τὴν ὥραν TMR τῇ ὥρᾳ KP || πυρεκβόλον : ἔκβολον L || 5 θειφίου : λίθου UM || 6 ἀπεργάζεται : ἐργάζεται TP || .

5. — 2-3 ἀρκοῦσιν τῇ πορνείᾳ *om.* L || .

6. 'Ερ. : Καλόν ἐστιν κτήσασθαι δύο χιτῶνας ;

'Απ. : Κτῆσαι δύο χιτῶνας καὶ μὴ κτήσῃ κακίαν τὴν σπιλοῦσαν ὅλον το σῶμα. Ἡ γὰρ ψυχὴ οὐ χρείαν ἔχει τῆς κακίας, τὸ δὲ σῶμα χρείαν ἔχει τῆς σκέπης· ἔχοντες γὰρ τὰ δέοντα καί τὰ αὐτάρκη τούτοις ἀρκεσθησόμεθα.

7. 'Ερ. : Πῶς δεῖ ἐπιτελεῖν τὴν λειτουργίαν τῆς ψαλμῳδίας καὶ τὸ μέτρον τῆς νηστείας ;

'Απ. : Μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε· πολλοὶ γὰρ θέλοντες ὑπεράνω, ὕστερον οὔτε ὀλίγον ἴσχυσαν ἐκτελέσαι.

8. 'Ερ. : 'Εὰν βιάσηταί με ἀδελφὸς ἵνα πιῶ ποτήριον οἴνου εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ καλόν ἐστιν ἀπελθεῖν ;

'Απ. : Φεῦγε τὰς οἰνοποσίας, καὶ σῴζῃ ὥσπερ δορκὰς ἐκ βρόχων. Πολλοὶ γὰρ ἕνεκεν τῆς χρείας ταύτης ἐνέπεσαν εἰς πτῶσιν λογισμῶν.

9. 'Ερ. : Διατί οὐ δύναμαι οἰκῆσαι μετὰ ἀδελφῶν ;

'Απ. : Ὅτι τὸν Θεὸν οὐ φοβεῖς. Εἰ γὰρ ἐμνημόνευες τοῦ γεγραμμένου ὅτι ἐν Σοδόμοις ἐσώθη Λὼτ μηδένα κατακρίνας, καὶ σὺ ἂν εἰς μέσον θηρίων ἔβαλες ἑαυτὸν οἰκῆσαι.

10. 'Ερ. : 'Εὰν σκανδαλίσῃ με ἀδελφὸς θέλεις βάλλω αὐτῷ μετάνοιαν ;

'Απ. : Βάλε αὐτῷ μετάνοιαν καὶ ἔκκοψον αὐτὸν ἀπὸ σοῦ· ἔχομεν γὰρ τὸν ἀββᾶ 'Αρσένιον λέγοντα· μετὰ πάντων ἀγάπην ἔχε· ἀπὸ πάντων δὲ ἄπεχε.

11. 'Ερ. : Τί ἐστιν ἀνθρώπῳ τὸ προσενεγκεῖν εὐχαριστήριον εἰς τὴν ἐκκλησίαν ;

'Απ. : Τὸ πρᾶγμα τοῦτο θησαυρός ἐστιν ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ κείμενος, καὶ ὃ βάλλεις ὧδε ἄνω προσλαμβάνει.

12. 'Ερ. : Τί ἐστιν ἡ ἁμαρτία τῆς καταλαλιᾶς ;

'Απ. : Ἡ ἁμαρτία τῆς καταλαλιᾶς οὐ μὴ ἐάσῃ τὸν ἄνθρωπον ἐλθεῖν ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ· γέγραπται γάρ· τὸν καταλαλοῦντα λάθρᾳ τὸν πλησίον αὐτοῦ τοῦτον ἐξεδίωκον.

6. — 3 κακίας ... ἔχει *om.* MR ‖ 4 σκέπης] καὶ ὁ ἀπόστολος *add.* T ‖ τὰ δέοντα κ. τὰ αὐτάρκη : διατροφὰς καὶ σκεπάσματα L ‖.
7. — 1 λειτουργίαν : σύναξιν R ‖ 3 ὑμῖν (ἡμῖν L) πράσσετε *om.* TKP ‖ 4 ἐκτελέσαι *om.* R ‖.
8. — 4 ἐνέπεσαν : ἐνέπεσον TRLP ‖.
9. — 2 φοβεῖς *ego* : φοβῆσαι *codd.* ‖ 3 κατακρίνας : — κρίνων L ‖ ἂν TL : ἐὰν *alii.* ‖ εἰς μέσον T : ἐν μέσῳ *alii.* ‖ 4 οἰκῆσαι T : οἰκήσῃς S οἴκεις UMO ᾤκεις RL ‖.
10. — 2 αὐτὸν ἀπὸ σοῦ : ἑαυτὸν ἀπ'αὐτοῦ T ‖ 3 ἔχε] καὶ *add.* TRK ‖ δὲ *om.* TRMK ‖ ἄπεχε : ἀπέχου TK ‖.
11. — 1 προσενεγκεῖν : — νέγκαι UTK ‖ 1 τὴν] ἁγίαν *add.* M ‖ 4 προσλαμβάνει : τρέχει TK ‖.
12. — 2 ἀπ· ἡ ἁμαρτ. τ. καταλ. *om.* O ‖.

13. Ἐρ. : Θέλω μαρτυρῆσαι διὰ τὸν Θεόν.

Ἀπ. : Ἐὰν ἐν καιρῷ παροξυσμοῦ ἀνέξηταί τις τοῦ πλησίον, ἴσον ἐστι τῆς καμίνου τῆς ἐπὶ τῶν τρίων παίδων.

14. Ἐρ. : Διατί ὅτε στήκω εἰς προσευχὴν ἀσχολεῖ με ὁ λογισμός ;

Ἀπ. : Ὅτι ὁ διάβολος ἐξ ἀρχῆς μὴ θέλων προσκυνῆσαι τῷ πάντων Θεῷ ἐσφενδονίσθη ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ ἀλλότριος ἐγένετο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ· καὶ διὰ τοῦτο ἡμᾶς ἀσχολεῖ ἀπὸ τῆς εὐχῆς τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν ἡμῖν κατεργάσασθαι βουλόμενος.

15. Ἐρ. : Πόθεν ἡδονὰς βρωμάτων ἐπιφέροντές μοι οἱ λογισμοὶ καταργοῦσί με ἀπὸ τῆς νηστείας ;

Ἀπ. : Ὅτι καὶ τὸν Ἀδὰμ διὰ τῆς βρώσεως ἐπτέρνισεν, διὰ τοῦτο καὶ ἐν ἡμῖν εἰς τὸν αὐτὸν τρόπον ἐνεργεῖ.

16. Ἐρ. : Διατί ἡ πορνεία οὕτως ἐνοχλεῖ τὸν ἄνθρωπον ;

Ἀπ. : Ἐπειδὴ οἶδεν ὁ διάβολος ὅτι ἡ πορνεία ἀλλοτρίους ἡμᾶς ποιεῖ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου· ἀκούει γὰρ τοῦ Κυρίου λέγοντος· οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας.

17. Ἐρ. : Πόθεν οὕτως ἕλκει με ὁ διάβολος εἰς περισπασμοὺς καὶ ἀσχολεῖ με ἀπὸ τοῦ ἐργοχείρου μου ;

Ἀπ. : Ἐπειδὴ οἶδεν ὁ Σατανᾶς ὅτι ἡ καρποφορία τῆς ἐλεημοσύνης ἐκ τοῦ ἐργοχείρου γίνεται, διὰ τοῦτο εἰς περισπασμοὺς ἡμᾶς ἕλκει ἀσχολῶν ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐργοχείρου, τὴν ἐλεημοσύνην ἐκκόψαι βουλόμενος ἀφ' ἡμῶν.

18. Ἐρ. : Πῶς δύναται ἄνθρωπος ἐκκόψαι τὴν ἐπιβουλὴν τῶν δαιμόνων ;

Ἀπ. : Ὥσπερ ὁ ἰχθὺς οὐ δύναται κωλῦσαι τὸν ἁλιέα μὴ χαλάσαι τὸ ἄγκιστρον εἰς τὴν θάλασσαν, ἐὰν δὲ γνῷ ὁ ἰχθὺς τὴν τοῦ ἀγκίστρου κακίαν, ἀποστραφεὶς σώζεται, καὶ μένει ἀργὸς ὁ ἁλιεύς· οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος.

19. Ἐρ. : Ἔχει οὖν ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτίαν διὰ τὴν ἐνθύμησιν ;

Ἀπ. : Τὴν πέτραν οὐ μὴ ἀδικήσωσι τὰ κύματα, ὡσαύτως καὶ ἡ προσβολὴ ἄπρακτος μένουσα οὐ μὴ ἀδικήσῃ τὸν ἄνθρωπον· γέγραπται γὰρ ὅτι πᾶσα ἁμαρτία μὴ ἀποτελεσθεῖσα οὐκ ἔστιν ἁμαρτία.

13. — 2 παρόξυσμοῦ US : ἀνάγκης TKMR πειρασμοῦ L ‖ 3 τῆς ἐπί *om.* TKR ‖.
14. — 2 τῷ πάντων θεῷ : τὸν (ἐπὶ *add.* S) πάντων θεὸν STKM ‖.
15. — 3 διὰ τῆς βρώσεως : ἀπὸ ταύτης USO ἀπὸ τῆς βρώσεως M ‖ ἐπτέρνισεν] ὁ διάβολος *add.* L ‖ 4 τρόπον : τόπον UST ‖ ἐνεργεῖ] ὁ διάβολος *add.* K ‖.
16. — 1 οὕτως *om.* U] ἰσχυρῶς *add.* SOL ‖ ἐνοχλεῖ : πολεμεῖ OL ‖ 3 ἀκούει γ.τ.κ. λέγοντος : λέγοντος τοῦ Θεοῦ L ‖ 4 σάρκας : σάρκα U ‖.
17. — 1 περισπασμοὺς KM : πειρασμοὺς *alii.* ‖ 1-2 καὶ ἀσχολεῖ με α.τ.ε. μου *om.* S ‖ 4 γίνεται] καὶ *add.* USRL ‖ περισπασμοὺς : πειρασμοὺς USOL ‖ ἕλκει : ἐμβάλλει USOL ‖ 4-5 ἐκ τοῦ ἐργοχείρου ... ἀφ' ἡμῶν : ἀπὸ τοῦ ἔργου καὶ ἐκκόπτων τὴν ἐλεημοσύνην ἀφ' ἡμῶν USOL ‖.
18. — 2 χαλάσαι : χαλᾶν TKMR ‖.
19. — 1 οὖν *om.* L ‖ 2 ὡσαύτως : οὕτως TKM ‖ 4 ἀποτελεσθεῖσα : συντετελεσμένη TKR ‖.

20. 'Ερ. : Τί ἐστι τὸ γεγραμμένον· ἐάν τις ἔχῃ πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως ;

'Απ. : Ὥσπερ ἄνθρωπος γεωργὸς ἀροτριῶν τὴν γῆν σπείρει τὸ σπέρμα, καὶ εὑρῶν ὁ κόκκος εὐρυχωρίαν εἰς τὴν γῆν ἐκτείνει τὰς ῥίζας καὶ φύει ἄνω κλάδους, ὥστε τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν ἐν αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐὰν τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν καθαρίσας δέξηται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ κατοικήσῃ ἐν αὐτῇ φύει λογισμοὺς καλοὺς ὥστε τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ κατοικεῖν ἐν αὐτῷ.

21. 'Ερ. : Καλόν ἐστιν οἰκῆσαι τὴν ἔρημον ;

'Απ. : Οἱ υἱοὶ 'Ισραὴλ ὅταν ἐπαύσαντο τοῦ περισπασμοῦ τῆς Αἰγύπτου καὶ ᾤκησαν ἐν σκηναῖς, τότε ἐπεγνώσθη αὐτοῖς πῶς δεῖ φοβεῖσθαι τὸν Θεόν. Καὶ γὰρ τὰ πλοῖα μέσον τῆς θαλάσσης χειμαζόμενα ἄπρακτα μένουσιν· ὅταν δὲ ἔλθωσιν εἰς λιμένα τότε τὴν ἐμπορίαν περιποιοῦνται· οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐὰν μὴ καρτερήσῃ εἰς ἕνα τόπον οὐ μὴ λάβῃ τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Καὶ γὰρ πρὸ πασῶν τῶν ἀρετῶν τὴν ἡσυχίαν ἐξελέξατο ὁ Θεός· γέγραπται γάρ· ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν πρᾶον καὶ ἡσυχίον καὶ τρέμοντά μου τοὺς λόγους.

22. 'Ερ. : Καλόν ἐστιν μεσιτεῦσαι ἀντιλογίαν ἀδελφῶν ;

'Απ. : Φεῦγε τὰ τοιαῦτα· γέγραπται γάρ· Βαρύνων τὰ ὦτα αὐτοῦ τοῦ μὴ ἀκοῦσαι κρίσιν αἱμάτων καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καμμύων τοῦ μὴ ἰδεῖν ἀδικίαν.

23. 'Ερ. : Πῶς δύναται ἄνθρωπος οἰκῆσαι καταμόνας ;

'Απ. : 'Ο ἀθληθὴς ἐὰν μὴ πυκτεύσῃ μετὰ ἀνθρώπων οὐ δύναται μαθεῖν τὴν τέχνην τῆς νίκης, ἵνα οὕτως δυνηθῇ μετὰ τοῦ ἀντιδίκου μονομαχῆσαι. Οὕτως καὶ ὁ μοναχός· ἐὰν μὴ πρῶτον παιδευθῇ μετὰ ἀδελφῶν καὶ μαθῇ τὴν τῶν λογισμῶν τέχνην οὐ δύναται καταμόνας οἰκῆσαι καὶ ἀντιστῆναι τοῖς λογισμοῖς.

24. 'Ερ. : 'Εὰν γένηται ἀνάγκη εἰς συντυχίαν γυναικῶν ἐλθεῖν πῶς δεῖ αὐταῖς ἀπαντῆσαι ;

'Απ. : 'Η ἀνάγκη αὕτη τοῦ διαβόλου ἐστίν. Καὶ γὰρ πολλὰς προφάσεις ἀναγκαίας ἔχει ὁ διάβολος. 'Εὰν δὲ γένηται χρεία εἰσελθεῖν εἰς συντυχίαν γυναικὸς μὴ ἐάσῃς αὐτὴν λαλῆσαί τι περισσόν, καὶ σὺ ἐὰν λαλῇς δι' ὀλίγων πλήρωσον τὴν συντυχίαν καὶ ταχέως ἀπόλυσον αὐτήν, ἐπεὶ ἐὰν βραδύνῃς μετ' αὐτῆς γίνωσκε ὅτι ἡ δυσωδία αὐτῆς τὸν σὸν λογισμὸν κατασπᾷ.

25. 'Ερ. : Ποίῳ λογισμῷ δύναται ἄνθρωπος παύσασθαι ἀπὸ τῆς καταλαλιᾶς ;

'Απ. : Ὥσπερ ὁ δεχόμενος πῦρ ἐν κόλπῳ τιτρώσκεται, οὕτως καὶ ὁ δεχόμενος τὴν τῶν ἀνθρώπων συντυχίαν οὐ μὴ ἀθῳωθῇ ἀπὸ τῆς καταλαλιᾶς.

20. — 1 ἔχῃ πίστιν *om.* T ‖ 2 ἀροτριῶν : ἀροτριεύσας TK ‖ σπείρει : σπεῖραι U ‖ 3 ῥίζας : χεῖρας L ‖ 4 κατασκηνοῦν : κατοικεῖν TMR ‖ 5-6 καὶ κατοικήσῃ ἐν αὐτῇ : ῥιζώνει εἰς τὴν καρδίαν καὶ TK κατοικεῖν ἐν αὐτῷ MR] τὴν καρδίαν *add.* M ‖.
21. — 5 περιποιοῦνται : ποιοῦνται KL ‖.
22. — 1 μεσιτεῦσαι : μεσᾶσαι TMR ‖ ἀντιλογίαν : — γίας S ‖ 2 τοῦ *om.* US ‖ 3 αἱμάτων *om.* L ‖ ἰδεῖν : εἰδέναι MR ‖.
23. — 4 ὁ μοναχὸς : οἱ μοναχοὶ M ‖ μὴ *om.* TKMR ‖ 5 οὐ : τότε TKMR ‖.
24. — 1 γυναικῶν : — κὸς TKMR ‖ 2 αὐταῖς : αὐτῇ TKR ‖ 4 εἰσελθεῖν : ἐλθεῖν TKMRL ‖.
25. — 1 παύσασθαι : καταπαύσ. L ‖ ἀπὸ *om.* OL ‖ 2 δεχόμενος : προσδεχ. T ‖ τιτρώσκεται : πιμπρώσκεται R^p.c.^ κατακαίεται L ‖.

26. Ἐρ. : Αἱ νυκτεριναὶ φαντασίαι τοῦ διαβόλου εἰσίν ;

Ἀπ. : Ὥσπερ ἡμέρας ἀλλοτρίοις λογισμοῖς ἀσχολεῖ ἡμᾶς πρὸς τὸ μὴ σχολάζειν τῇ προσευχῇ ὁ διάβολος, οὕτως καὶ τὴν νύκτα ἀναπτεροῖ τὸν νοῦν ἡμῶν φαντάσμασι, κωλύων ἡμᾶς τῆς ἐν τῷ ὕπνῳ καθαρότητος.

27. Ἐρ. : Τί ποιήσει ἄνθρωπος πρὸς τὸν πειρασμὸν τὸν ἐπερχόμενον αὐτῷ εἰς χλεύασμον τῆς σαρκὸς καθ'ὕπνους ;

Ἀπ. : Ὥσπερ ἐάν τις εὕρῃ τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ κοιμώμενον καὶ πατάξῃ αὐτὸν, οὐ δύναται ὁ πατάξας χλευᾶσαι ὃν ἐπάταξεν ὡς νικήσας (οὐ γάρ ἐστιν αὐτῷ νίκη ἀλλὰ μᾶλλον κατάγνωσις)· οὕτως καὶ ὁ καθ'ὕπνους γινόμενος πειρασμὸς ἀργός ἐστιν.

28. Ἐρ. : Πῶς δύναται ἄνθρωπος λαβεῖν τὸ χάρισμα τοῦ ἀγαπᾶν τὸν Θεόν ;

Ἀπ. : Ὅταν τις εἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν πλημμελείᾳ καὶ βοήσῃ πρὸς τὸν Θεὸν περὶ αὐτοῦ εἰς βοηθείαν, τότε λαμβάνει ἐπίγνωσιν πῶς δεῖ ἀγαπᾶν τὸν Θεόν.

29. Ἐρ. : Ποίας ἀρετὰς ἢ ἐντολὰς κτησάμενος ὁ ἄνθρωπος δύναται σωθῆναι ;

Ἀπ. : Τέσσαρές εἰσιν ἀρεταὶ προκείμεναι τῷ ἀνθρώπῳ· ἡ νηστεία, καὶ ἡ προσευχὴ, καὶ τὸ ἐργόχειρον, καὶ ἡ τοῦ σώματος σωφροσύνη. Ταύταις ταῖς ἀρεταῖς ἀνταγωνισάμενος ὁ Σατανᾶς ἐξέβαλε τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου· διὰ βρώματος πτερνίσας αὐτὸν καὶ καταισχύνας, ἐφυγάδευσε τοῦ κρυβῆναι καὶ μὴ ἐλθεῖν εἰς πρόσωπον τοῦ Θεοῦ, μήποτε προσκυνήσαντος τοῦ Ἀδὰμ ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ συγχωρηθῇ αὐτῷ τὸ ἁμάρτημα. Ὡς δὲ ἐξεβλήθη Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου ἔμελλεν ὁ διάβολος διὰ τῆς ἀργίας εἰς ἑτέραν ἁμαρτίαν αὐτὸν κατακρίνειν, διὰ τῆς ἀπογνώσεως αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν προσδοκῶν κατέχειν. Ὁ δὲ φιλάνθρωπος δεσπότης, εἰδὼς τοῦ διαβόλου τὴν κακουργίαν, ἔδωκεν τῷ Ἀδὰμ ἔργον λέγων· ἐργάζου τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθης, ἵνα ὁ Ἀδὰμ φροντίζων τοῦ ἔργου τὰς τοῦ διαβόλου κακοτεχνίας ἀποβάληται. Ἀγωνίζεται οὖν ὁ διάβολος κατὰ τῆς νηστείας, κατὰ τῆς εὐχῆς, κατὰ τοῦ ἐργοχείρου· τὸ γὰρ ἐργόχειρον τὴν πολλὴν αὐτοῦ κακοτεχνίαν ἐκκόπτει. Ἀγωνίζεται δὲ καὶ κατὰ τῆς ἐναρέτου σωφροσύνης. Ἐὰν δέ τις ἀξιωθῇ τῆς τῶν τεσσάρων τούτων ἀρετῶν ἐργασίας καὶ πάσων τῶν ἀρετῶν κυριεύει.

26. — 1 : τί ἐστιν (εἰσιν M) τὰ νυκτερινὰ φαντάσματα (αἱ νυκτεριναὶ φαντασίαι M) τοῦ διαβόλου TMR ‖ 2 ἡμέρας US : ἐν ταῖς ἡμεραῖς *alii.* ‖ 3 ὁ διάβολος *om.* OML ‖ 4 κωλύων : καὶ λύων T ‖.
27. — 1 πρὸς *addidi* ‖ 1 ἐπερχόμενον : ἐρχόμενον OTML ‖ 2 ὕπνους : ὕπνον M ‖ 3 εὕρῃ] τὸν παῖδα *add.* U ‖ 5 ὕπνους : ὕπνον M ‖.
28. — 2 ὅταν : ἐὰν R ‖ 3 περὶ : ὑπὲρ U ‖ ἐπίγνωσιν] τοῦ *add.* R ‖ 4 θεόν] ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν *add.* MR ‖.
29. — 1 ἀρετὰς ἢ *om.* T ‖ 4 Σατανᾶς : διάβολος T ‖ 5 βρώματος : βρώσεως L ‖ 6 εἰς πρόσωπον : ἔμπροσθεν OTL ‖ 6-7 μήποτε ... Θεοῦ : καὶ T ‖ 7 τὸ ἁμάρτημα : ἡ ἁμαρτία S ‖ 9 αὐτὸν ... κατέχειν : πρὸς ἑαυτὸν μελετῶν αὐτὸν κατέχειν T ‖ 10 κακουργίαν : κακοτεχνίαν OTL ‖ 16 κυριεύει : κυριεύσει TL ‖.

30. 'Ερ. : Τί ποιήσας ὁ ἄνθρωπος λαμβάνει τὸ χάρισμα τῶν ἀρετῶν τούτων ;

'Απ. : 'Εάν τις θελῇ μαθεῖν τέχνην, πᾶσαν μέριμναν καταλείψας κατευτελίζει ἑαυτὸν καὶ διὰ τῆς ταπεινώσεως λαμβάνει τὸ χάρισμα τῆς τέχνης· οὕτως καὶ ὁ μοναχὸς, ἐὰν μὴ ἐάσῃ πᾶσαν μέριμναν ἀνθρωπινὴν καὶ κατευτελίσῃ ἑαυτὸν ὑπὲρ πάντα ἄνθρωπον, μὴ λογισάμενος ὅτι καλλίων εἰμί τινος ἢ κἂν ἴσος τινός, οὐ μὴ κτήσηται ἀρετὴν τὸ σύνολον· ἐὰν δὲ ταπεινώσῃ ἑαυτὸν καὶ εὐτελίσῃ παντὶ πράγματι τότε εὑροῦσαι αἱ ἀρεταὶ τὴν ἐργασίαν ἀφ' ἑαυτῶν παραγίνονται· ἔτι γὰρ λαλοῦντός σου ἐρεῖ, φησὶν, πάρειμι.

31. 'Ερ. : Πῶς δύναται ἄνθρωπος γνῶναι ὅτι εὐπροσδεκτός ἐστιν ἡ εὐχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν Θεόν ;

'Απ. : "Οταν ἄνθρωπος φυλάξῃ τοῦ μὴ ἀδικῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ ἐν οἱῳδήποτε πράγματι, τότε θαρρήτω ὅτι εὐπροσδεκτός ἐστιν ἡ εὐχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν Θεόν· ἐὰν δέ τις ἀδικήσῃ τὸν πλησίον αὐτοῦ ἐν οἱῳδήποτε πράγματι ἢ σωματικῷ ἢ ψυχικῷ, ἡ εὐχὴ αὐτοῦ βδελυκτὴ καὶ ἀπρόσδεκτός ἐστιν. 'Ο γὰρ στεναγμὸς τοῦ ἀδικουμένου οὐ μὴ ἐάσῃ τὴν εὐχὴν αὐτοῦ εἰσελθεῖν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. 'Εὰν δὲ καὶ μὴ ταχέως διαλλαγῇ τῷ πλησίον, οὐ μὴ ἀθῳωθῇ τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν· γέγραπται γὰρ ὅτι ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

30. — 1 ποιήσας (...) λαμβάνει : ποιήσει (...) ἵνα λάβῃ N ‖ 2-3 καταλείψας... τέχνης : καταλιμπάνει καὶ αὐτῇ μόνῃ σχολάζει καὶ παραμένῃ τῷ διδασκάλῳ ταπεινούμενος καὶ κατευτελίζων ἑαυτὸν καὶ οὕτως μανθάνει τὴν τέχνην N ‖ 5-6 οὐ μὴ κτήσηται ... πράγματι *om.* OTL ‖ 7-8 ἔτι γὰρ ... πάρειμι *om.* N ‖ .

31. — 4-5 τότε θαρρήτω ... πράγματι *om.* L ‖ 4 θαρρήτω : θάρσει τῷ λογισμῷ T ‖ 7 εὐχὴν : προσευχὴν OL ‖ 7-10 ἐὰν δὲ ... οὐρανοῖς *om.* N ‖ .

Traduction :

DIALOGUE DES VIEILLARDS SUR LES PENSÉES

1. Comment faut-il que soit le moine dans la cellule ?

Réponse : (Il doit chercher à) s'abstenir de la connaissance des hommes, afin que, sa pensée étant dégagée de tout souci, la connaissance de Dieu vienne habiter en lui.

2. Que cherche à être le moine ?

Réponse : Le moine est une colombe ; de même en effet que la colombe, pendant le temps où elle sort, déploie ses ailes dans l'air, et que, si elle s'attarde hors de son nid, malmenée par les oiseaux sauvages, elle perd sa beauté ; ainsi en est-il du moine : au temps de la synaxe, il sort et déploie ses pensées ; mais s'il s'attarde hors de sa cellule, malmené qu'il est alors par les démons, ses pensées s'obscurcissent.

3. Par quelle pensée le diable fait-il sortir le moine de sa cellule ?

Réponse : Le diable est un enchanteur. De même en effet que l'enchanteur, par de doucereuses paroles, fait sortir de son trou la bête sauvage, et, mettant la main sur elle, la jette en pleines rues de la ville, l'abandonnant aux moqueries des hommes ; puis, lorsque plus tard la bête a vieilli en sa compagnie, il la fait mourir par le feu ou en la noyant ; ainsi en est-il du moine : il subit semblable traitement chaque fois que, cèdant à l'attrait de ses pensées, il abandonne sa cellule.

4. Si un frère sort pour un service et qu'une femme le rencontre sur le chemin, comment peut-il échapper au combat de la fornication ?

Réponse : Il ne peut éviter le combat, mais il peut échapper à l'acte, s'il garde le silence à l'heure de la rencontre. De même en effet qu'un objet incandescent jeté contre une matière sulfureuse la fait flamber, ainsi en est-il lorsque la conversation met en contact un homme et une femme : elle produit le péché.

5. Par quelle pensée la fornication vient-elle en l'homme ?

Réponse : Ce n'est pas un, ni deux, ni cinq, ni dix chemins qui suffisent à la fornication. Toutes les pensées suggérées par le diable renferment, en effet, cachées en elles, la fornication.

6. Est-il bien de se procurer deux tuniques ?

Réponse : Acquiers deux tuniques, mais n'acquiers pas la méchanceté qui souille tout le corps. Car l'âme n'a pas besoin de la méchanceté, tandis que le corps a besoin d'être couvert. En effet, ayant le nécessaire et le suffisant, contentons-nous de cela (1).

7. Comment faut-il accomplir la liturgie de la psalmodie et garder la mesure dans le jeûne ?

Réponse : Ne faites rien de plus que ce qui vous est commandé. Beaucoup, en effet, voulant dépasser la mesure, n'eurent ensuite même plus la force d'en accomplir tant soit peu.

8. Si un frère insiste pour que je boive une coupe de vin dans sa cellule, est-il bien de s'en aller ?

Réponse : Fuis les beuveries, et tu seras sauvé, comme la biche (qui se tire) hors des filets. Car beaucoup, à cause de cette habitude, sont tombés dans le fléau des mauvaises pensées.

9. Pourquoi ne puis-je demeurer avec des frères ?

Réponse : Parce que tu ne crains pas Dieu. Si en effet tu te souvenais de ce qui est écrit que, à Sodome, Lot fut sauvé parce qu'il

(1) Cf. *Prov.* 30,8 (LXX), et *I Tim.*, 6, 8.

n'avait prononcé de jugement contre personne (2), tu te jetterais, toi, au milieu des bêtes sauvages pour y demeurer.

10. Si un frère vient à me scandaliser, désires-tu que je lui demande pardon (3) ?

Réponse : Demande-lui pardon, et que tout soit coupé entre lui et toi. Nous avons en effet abba Arsénios qui disait : garde la charité à l'égard de tous, mais tiens-toi à l'écart de tous.

11. Qu'est pour l'homme le fait d'apporter à l'Eglise l'offrande d'action de grâces ?

Réponse : Cette chose est un trésor déposé en présence de Dieu. Et ce que tu apportes ici, là-haut (Dieu) le reçoit.

12. Qu'est-ce que le péché de médisance ?

Réponse : Le péché de médisance ne peut permettre à l'homme de se présenter devant Dieu. Il est écrit, en effet : *celui qui dans le secret médit de son prochain, celui-là je l'ai chassé* (4).

13. Je désire rendre témoignage à cause de Dieu.

Réponse : Si, lorsqu'il est au comble de l'irritation, l'homme supporte avec patience son prochain, c'est alors l'équivalent de la fournaise des trois enfants (5).

14. Pourquoi, lorsque je me tiens en prière, ma pensée n'est-elle pas libre ?

Réponse : Parce que le diable, dès l'origine, ayant refusé d'adorer le Dieu de toutes choses, fut éjecté des cieux et devint étranger au royaume de Dieu. Et c'est pour cela qu'il ne nous laisse pas la liberté de prier, voulant opérer en nous aussi la même attitude.

15. D'où vient que, en me proposant les plaisirs de la nourriture, mes pensées font que je m'affranchis du jeûne ?

Réponse : Parce que Adam, lui aussi, c'est en le faisant manger que (le démon) l'a fait tomber. Et c'est pour cela qu'il agit en nous de la même façon.

16. Pourquoi la fornication est-elle chez l'homme l'objet d'une si forte obsession ?

Réponse : Parce que le diable sait que la fornication nous rend étrangers à l'Esprit Saint. Il entend, en effet, le Seigneur disant : *que mon esprit ne demeure pas parmi ces hommes, car ils sont chair* (6).

(2) Cf. *Gen.*, 19.
(3) Litt. : « Que je lui fasse la métanie ».
(4) *Ps.* 100, 5 (LXX).
(5) Cf. *Dan.*, 3.
(6) *Gen.*, 6, 3.

17. D'où vient que le diable m'attire ainsi dans des distractions et m'occupe en m'abstrayant de mon travail manuel ?

Réponse : Parce que Satan sait que les fruits que produit l'aumône proviennent du travail manuel. C'est pour cela qu'il nous attire dans des distractions. Il nous occupe en nous abstrayant du travail manuel, voulant couper de nous (la source de) l'aumône.

18. Comment l'homme peut-il couper court aux machinations des démons ?

Réponse : De même que le poisson ne peut empêcher le pêcheur de jeter l'hameçon dans la mer, mais que, s'il reconnaît ce qu'il y a, dans l'hameçon, de perfidie, il fait tête à queue et se sauve, tandis que le pêcheur reste là bredouille, — ainsi en est-il de l'homme.

19. L'homme se rend-il donc coupable d'un péché parce qu'il en a la pensée ?

Réponse : Le rocher, les vagues ne peuvent l'endommager. Et pareillement une attaque qui demeure ineffective ne cause pas de dommage à l'homme. Il est écrit, en effet, que tout péché qui n'a pas été perpétré n'est pas péché (7).

20. Que signifie ce qui est écrit : *si quelqu'un a la foi comme un grain de sénevé* (8) ?

Réponse : De même que le cultivateur labourant la terre, sème la semence et que le grain trouvant de l'espace libre dans la terre y étale ses racines et pousse par en haut des rameaux, en sorte que les oiseaux du ciel y font leur nid (9) ; ainsi en est-il de l'homme : si, après avoir purifié son cœur, il reçoit la parole de Dieu et que cette parole demeure en son cœur, il produit de bonnes pensées en sorte que les commandements de Dieu demeurent en lui.

21. Est-il bien d'habiter dans le désert ?

Réponse : Les enfants d'Israel, lorsque cessèrent pour eux les tribulations de l'Egypte et qu'ils habitèrent sous la tente, surent alors comment il faut craindre Dieu. En effet, les navires battus par la tempête au milieu de la mer demeurent inactifs ; mais lorsqu'ils arrivent au port, alors ils réalisent leur cargaison. Ainsi en est-il de l'homme :

(7) Citation dont je n'ai pu identifier l'origine. On la retrouve sous une forme voisine, mais non pas donnée comme citation, dans un apophtegme qui la commente ainsi : Εἶπεν γέρων · Πᾶσα πονηρία μὴ τετελεσμένη οὐκ ἔστιν πονηρία · καὶ πᾶσα δικαιοσύνη μὴ τελειωθεῖσα οὐκ ἔστιν δικαιοσύνη. Ὁμοίως γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ μὴ ἔχων λογισμοὺς πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρας ὅτι ἁλμυρά ἐστιν καὶ οὔτε καρπὸν ποιεῖ οὔτε βοτάνην · ἡ δὲ καλὴ γῆ ἐκβάλλει καὶ σῖτον καὶ ζιζάνια (ms. *Coislin.* 126, fol. 283).

(8) *Mt.*, 17, 20.

(9) Cf. *Mt.*, 13, 32.

s'il ne demeure pas en un seul lieu, il ne peut recevoir la pleine connaissance de la vérité ; car avant toutes les vertus, Dieu a fait choix du recueillement. Il est écrit, en effet : *vers qui tournerai-je mon regard, sinon vers celui qui est doux, recueilli, et qui tremble à mes paroles* (10).

22. Est-il bien d'intervenir dans une dispute entre des frères ?

Réponse : Fuis de telles choses. Il est écrit, en effet : *bouchant ses oreilles pour ne pas entendre de jugements sanguinaires, et fermant les yeux pour ne pas voir l'injustice* (11).

23. A quelle condition l'homme peut-il habiter en solitaire ?

Réponse : L'athlète, s'il ne combat parmi d'autres hommes ne peut apprendre la technique de la victoire, pour pouvoir ainsi combattre seul à seul avec l'adversaire. Ainsi en est-il du moine : si d'abord il n'a pas été éduqué avec des frères, et n'a pas appris la technique des pensées, il ne peut vivre en solitaire et résister aux pensées.

24. S'il devient nécessaire de se trouver avec des femmes, comment faut-il se comporter durant la rencontre ?

Réponse : Une telle nécessité vient du diable. Le diable, en effet, possède beaucoup de prétextes de nécessité. Pourtant, s'il devient nécessaire de se trouver avec une femme, ne la laisse pas parler plus qu'il ne faut ; et toi, au cas où tu aies à parler, en peu de mots achève l'entretien, et congédie-là bientôt. Car, si tu t'attardes avec elle, sache que les mauvaises effluves qu'elle émet attirent vers en bas ta pensée.

25. Par quelle pensée l'homme peut-il être débarrassé de la médisance ?

Réponse : De même que celui qui reçoit du feu dans son sein est blessé, de même celui qui accepte de rencontrer les hommes ne sera pas délivré de la médisance.

26. Les imaginations nocturnes viennent-elles du diable ?

Réponse : De même que durant le jour le diable nous occupe de pensées étrangères pour que nous n'ayons plus le loisir de prier, de même, pendant la nuit, excite-t-il notre esprit par des images nous détournant de la pureté dans le sommeil.

27. Que doit faire l'homme contre la tentation qui lui survient pour tromper sa chair pendant le sommeil ?

Réponse : De même que quelqu'un s'il trouve son adversaire couché et qu'il le frappe, ne peut pas railler celui qu'il a frappé, comme s'il l'avait vaincu (ce n'est pas, en effet, une victoire pour lui, mais plutôt

(10) *Is.* 66, 2.
(11) *Is.*, 33, 15.

une condamnation) ; de même la tentation qui vient pendant le sommeil est inopérante.

28. Comment l'homme peut-il recevoir le charisme d'aimer Dieu ?

Réponse : Lorsque quelqu'un voit son frère vivre dans la négligence, et qu'il appelle Dieu à son secours, alors il acquiert la pleine connaissance de la façon dont il faut aimer Dieu.

29. Quelles vertus ou commandements doit acquérir l'homme pour pouvoir être sauvé ?

Réponse : Quatre vertus sont avant tout prescrites à l'homme : le jeûne, la prière, le travail manuel et la tempérance du corps. C'est en luttant contre ces vertus que Satan a fait chasser Adam du paradis. L'ayant, au moyen de la nourriture, fait tomber et rempli de honte, il le fit fuir pour qu'il se cachât et ne vînt pas en présence de Dieu, de peur qu'Adam ne s'inclinât la face contre terre devant Dieu et que sa faute ne lui fût pardonnée. Or, lorsqu'Adam fut chassé du paradis, le diable s'apprêtait, au moyen de l'oisiveté, à le rendre coupable d'une autre faute, espérant le retenir auprès de lui par le désespoir. Mais le Maître qui aime les hommes, voyant la malice du diable donna du travail à Adam, disant : Travaille la terre de laquelle tu as été pris (12), afin qu'Adam, ayant l'esprit au travail, rejetât les ruses perverses du diable. Ainsi donc, le diable lutte contre le jeûne, contre la prière, contre le travail manuel. Car le travail manuel retranche les foisonnements de sa ruse perverse. Il lutte aussi contre la vertueuse tempérance. Et si quelqu'un a mérité de pratiquer ces quatre vertus, il se rend maître aussi de toutes les autres.

30. Que doit faire l'homme pour obtenir le charisme de ces vertus ?

Réponse : Si quelqu'un veut apprendre un métier, abandonnant tout souci, il se fait ignorant (13), et par cette humilité il acquiert le charisme de ce métier. Ainsi en est-il du moine : s'il n'abandonne pas toute préoccupation humaine et ne se méprise pas lui-même plus que quiconque, afin de ne jamais estimer qu'il est meilleur qu'un tel ou égal à un tel, il n'acquerra absolument aucune vertu. Si au contraire il s'humilie et se méprise en toutes choses, alors, les vertus, trouvant leur application, se présenteront d'elles-mêmes, car il est dit : *Alors que tu parles encore, il dira* : *me voici* (14).

31. Comment l'homme peut-il savoir que sa prière est bien accueillie auprès de Dieu ?

Réponse : Lorsque l'homme se surveille afin de ne pas faire tort à

(12) Cf. *Gen.*, 3, 23.
(13) Litt. : il se déprécie.
(14) *Is.*, 58, 9.

son prochain en quoi que ce soit, alors, qu'il ait confiance que sa prière est bien accueillie auprès de Dieu. Mais s'il cause du tort à son prochain en quelque chose corporelle ou psychique que ce soit, sa prière est abominable et irrecevable, car la plainte de celui qui a subi l'injustice ne permet pas à sa prière de pénétrer jusqu'en face de Dieu. Mais s'il ne se réconcilie pas promptement avec son prochain, il ne pourra, durant tout le temps de sa vie, être déclaré innocent de ses propres fautes. Il est écrit en effet : *tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux* (15).

Jean-Claude Guy, S. J.

(15) *Mt.*, 18, 19.

Grégoire de Nysse
est-il le fondateur de la théologie mystique ?

UNE CONTROVERSE RÉCENTE

Dans son livre sur saint Grégoire de Nysse, *Platonisme et Théologie Mystique* (1), le Père J. Daniélou avait montré dans le frère de Basile le fondateur de la théologie mystique. Il ne cachait pas sa dépendance à l'égard des Alexandrins, spécialement d'Origène, mais il mettait cependant entre eux une assez grande distance : il y a certes de nombreux éléments mystiques dans l'œuvre d'Origène, mais, selon le P. Daniélou, rien qui puisse déceler une connaissance vraiment expérimentale de ces états. Les Alexandrins restent sur un plan intellectuel, métaphysique et spéculatif pour ainsi dire, là où le Cappadocien traduit manifestement ses propres expériences. Et s'il reprend la plupart des thèmes spirituels d'Origène il les hausse sur un tout autre plan.

Cette comparaison entre Origène et Grégoire de Nysse est combattue par M. W. Völker dans son livre récent *Gregor von Nyssa als Mystiker* (2). Au lieu de commencer avec Grégoire ses études de théologie mystique chez les Pères comme l'a fait le P. Daniélou — l'*Origène* du P. Daniélou (3) est de 1948, quatre ans après *Platonisme et Théologie Mystique* —, M. Völker a d'abord longuement étudié les Alexandrins, Origène, puis Philon, puis Clément, avant d'en venir au mystique cappadocien. Et sa thèse est toute autre. Il n'y a quant à l'essentiel rien chez Grégoire qui ne se trouve déjà chez Origène. Grégoire n'est plus le fondateur de la théologie mystique, c'est un élève intelligent qui a développé et approfondi les enseignements lus chez ses maîtres. C'est à Clément et à Origène, au second d'ailleurs plus qu'au premier, que doit revenir le titre de fondateurs de la théologie mystique.

(1) *Collection Théologie* n° 2, 1re édition Paris 1944.
(2) Wiesbaden 1955.
(3) Paris 1948.

Rendant compte dans les *Recherches de Science Religieuse* (4) du livre de M. Völker, le P. Daniélou, après avoir marqué de nombreux points d'accord entre leurs deux ouvrages, reconnaît : « Ce qui est exact, c'est que j'ai sans doute trop opposé Grégoire à Origène, en affirmant que celui-ci en restait à ce que j'ai appelé la gnose et qu'on ne trouvait pas chez lui l'expérience mystique proprement dite. Je suis tout disposé, après une plus longue fréquentation d'Origène, à modifier ce jugement. Mais inversement Völker me paraît trop minimiser l'originalité de Grégoire de Nysse. Je continue de penser et qu'il est un plus grand mystique et surtout qu'il a donné à ce qui n'était qu'ébauche avant lui, une expression incomparable ».

Puisque nous travaillons depuis plusieurs années la question de la connaissance mystique chez Origène, nous voudrions donner notre avis sur les principaux reproches que M. Völker adresse au P. Daniélou à propos de la conception de l'Alexandrin que présente *Platonisme et Théologie Mystique*. Ces critiques qui se trouvent en plusieurs endroits du livre sont résumées avec netteté dès la préface : « Mes propres études m'ont finalement conduit à contredire la thèse fondamentale de Daniélou, qui concorde avec les opinions de plusieurs chercheurs français. Il considère en effet que par rapport à Origène Grégoire a apporté quelque chose de tout à fait neuf dans l'histoire de la mystique orientale et qu'il serait le véritable fondateur de la théologie mystique. Mes conceptions s'opposent principalement à trois affirmations : contre la tendance à intellectualiser unilatéralement Origène, qu'on met en parallèle avec un Grégoire qui serait plus affectif ; contre les différentes caractéristiques de l'expérience extatique, et spécialement contre le rôle accordé ou plutôt refusé au νοῦς ; et contre la théologie de la ténèbre, particulière à Grégoire. Je tiens pour douteux qu'il faille l'opposer si carrément aux Alexandrins, construire des antithèses artificielles en omettant tout ce qui les lie et briser ainsi leur homogénéité » (5). Nous allons examiner l'un après l'autre — mais le troisième avant le second — les trois points de discussion énumérés dans ce texte.

***

L'idée que la mystique origénienne est « intellectuelle » se retrouve à chaque instant dans *Platonisme et Théologie Mystique*, et c'est au fond sur cet aspect qu'est bâtie principalement l'antithèse entre les deux théologiens. Cette expression pourrait avoir un sens valable si elle voulait seulement signifier qu'Origène, fidèle en cela à toute la tradition alexandrine, représente l'union mystique qui est le but de ses désirs, plus par le schème de la connaissance que par celui de l'amour.

(4) XLIV, 4, oct.-déc. 1956, p.617-620.
(5) *Gregor...* p. V-VI.

Mais il y a plus que cela dans cette expression quand le P. Daniélou l'emploie. La connaissance origénienne lui apparaît comme une mystique inférieure qui n'aboutit pas à l'union et à l'amour. Ainsi la troisième voie selon Grégoire est spécifiée « par l'union (ἀνάκρασις) et non par la θεωρία. C'est là en effet le grand fait de la mystique grégorienne — et qui l'oppose à celle d'Origène et d'Evagre » (6). A propos de la connaissance mystique selon la VI Homélie de Grégoire sur les Béatitudes : « Elle ne va pas moins qu'à évacuer tout le domaine de la gnose, de la spéculation sur l'essence divine, qui était le domaine d'un Clément et d'un Origène. Ce n'est pas par la voie d'une science réservée qu'on accède à Dieu, mais par une double voie, celle du monde visible, accessible à tout homme, qui fait connaître les ἐπιθεωρούμενα et celle de l'amour, accessible à tout chrétien, qui unit dans la ténèbre de la foi, au Dieu présent dans l'âme » (7). Et le P. Daniélou pour montrer « chez Grégoire cette défiance à l'égard de toute gnose » cite un texte opposant à la foi une gnose « qui n'adhère qu'à ce qu'elle connaît expérimentalement » (8). Un peu plus loin le P. Daniélou essaie de classifier diverses sortes de connaissances : « Mais par ailleurs la connaissance gnostique s'oppose à la connaissance mystique en ce qu'elle est de l'ordre de la contemplation intellectuelle. A ce titre elle forme groupe avec la théologie symbolique. Elle en représente le degré supérieur. C'est une connaissance, une théologie d'ordre surnaturel. Théologie symbolique et théologie apophatique forment ainsi un groupe commun qui s'oppose à l'ordre de l'expérience mystique où l'âme, sortant des voies non seulement de la connaissance naturelle, mais de toute connaissance spéculative, entre dans les voies de l'amour et de l'union et y découvre une meilleure connaissance de Dieu » (9). Plus loin encore (10) il est dit que le grand titre de Grégoire est d'avoir déterminé que la vie mystique est le domaine de l'union et de l'amour, alors qu'Origène mettait la contemplation et la gnose au sommet de l'ascension spirituelle. Et nous avons la surprise de retrouver la même comparaison forcée à la fin du livre que le P. Daniélou a consacré à Origène : « Il est sûr aussi que la mystique d'Origène est plus orientée vers une contemplation intellectuelle que vers cette transformation de l'âme par l'amour et cette expérience de la présence de Dieu que décrira Grégoire de Nysse. Sa mystique reste une mystique de didascale qui culmine dans la contemplation des mystères » (11).

Malheureusement cette opposition ne tient — et sur ce point nous sommes parfaitement d'accord avec M. Völker — que sur une représentation de la connaissance origénienne qui reste extérieure et super-

(6) *Platonisme...* p. 20.
(7) *Ibid.*, p. 152.
(8) *Ibid.*, p. 152.
(9) *Ibid.*, p. 154.
(10) *Ibid.*, p. 211.
(11) *Origène*, p. 296.

ficielle. Nous indiquerons sommairement ici quelques-uns des principaux points où nous nous voyons forcés de la contredire, et nous les établirons en nous tenant très près des textes dans le travail que nous préparons sur la connaissance mystique chez Origène. D'abord la gnose opposée à la foi, « qui n'adhère qu'à ce qu'elle connaît expérimentalement », ne peut être la gnose origénienne. M. Völker a bien montré à propos d'Origène (12) et de Clément (13) quels étaient les rapports de la foi et de la gnose. La gnose ne se développe que sur les données de la foi, elle n'a pas d'autre contenu, et il est impossible de parvenir à la gnose si on ne commence pas par la foi. La gnose est une connaissance des vérités de la foi, non d'ordre intellectuel, mais d'ordre mystique, parvenant à une certaine expérience. Que la gnose d'Origène, quoique comportant des éléments, ou plutôt des préparations d'ordre spéculatif — mais le mélange du spéculatif et du mystique est commun, non seulement à Clément et à Origène, mais aussi à Plotin, et à Grégoire de Nysse lui-même — tende à une connaissance d'ordre purement mystique, dans un face à face, une vision, un contact, une fusion, par delà tout raisonnement et tout concept, bien des textes le montrent. Parler à ce sujet d'une « science réservée », ou d'un « ésotérisme » origénien, n'a de sens que si on veut montrer le caractère limité des grâces mystiques, qui n'atteignent qu'un tout petit nombre : n'en déplaise au P. Lebreton (14), il n'y a aucune trace chez Origène d'un enseignement réservé et secret qui se transmettrait, parallèlement à la doctrine commune de l'Eglise, d'initié en initié. Mais que tous les chrétiens ne parviennent pas, à partir du même enseignement, à une connaissance également profonde et également « mystique », c'est un fait qui dépend à la fois de Dieu et de chacun : l'« ésotérisme » d'Origène ne signifie pas autre chose.

Opposer d'autre part la mystique origénienne comme culminant dans la connaissance et la mystique grégorienne comme atteignant seule l'union et l'amour, c'est faire un contresens sur la première. D'abord il ne faut pas oublier que l'« énoptique » du *Commentaire sur le Cantique* est indistinctement la science de la connaissance et celle de l'amour. Ensuite pour Origène la connaissance s'identifie à l'union et à l'amour. M. Völker fait allusion (15) à un de ces textes où le connaître est défini justement par l'ἀνάκρασις, c'est-à-dire par la fusion du connaissant et du connu, et par l'union. On trouve par ailleurs assez souvent l'affirmation que Dieu et son Verbe ne connaissent pas le pécheur ni le péché, en dépit d'autres textes suffisamment nets

(12) *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 77-85.
(13) *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 57 Band, Berlin-Leipzig 1952, p. 369-381.
(14) *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène, Recherches de Science Religieuse*, 1922, p. 265-296.
(15) *Gregor...*, p. 211 en note.

sur l'omniscience divine : c'est une conception très mystique du connaître qui est indiquée par ces textes. En effet si le pécheur n'est pas digne d'être connu de Dieu, c'est qu'il a rejeté sa participation à Dieu, qu'il a renié cette image de Dieu dans laquelle l'homme connaît Dieu et Dieu connaît l'homme, c'est qu'il a mis à mort le Logos habitant dans son âme, c'est qu'il n'a pas cultivé la semence de Dieu qui était en lui. Dieu ne connaît pas le pécheur parce qu'il n'est pas *mélangé* (l'ἀνάκρασις) à lui. Et dans plusieurs textes Origène en vient jusqu'à expliquer la connaissance par l'acte charnel de l'amour humain, prenant appui sur un des sens sémitiques du mot connaître : « Adam connut Eve son épouse » (16). On ne peut définir avec plus de force que la connaissance s'identifie, par l'idéal vers lequel elle tend, avec l'amour et avec l'union.

Il faut avouer cependant qu'il est difficile de répondre à la question suivante : Origène a-t-il connu expérimentalement les états mystiques? Certes l'intensité du désir mystique qui traverse toute son œuvre ne le cède en rien à ce que l'on peut constater chez Grégoire. Mais alors que le Cappadocien trahit souvent son expérience personnelle, il n'y a guère d'auteur qui ait mis plus fortement en pratique que l'Alexandrin la maxime : le moi est haïssable. Origène ne parle jamais, ou à peu près jamais, de lui-même, et l'historien en est réduit à glaner dans son œuvre immense quelques phrases où passe comme un reflet furtif de sa vie intérieure. M. Völker s'est livré à ce travail et il faut reconnaître que la récolte est maigre. Car l'exégète a voulu s'effacer devant la Parole de Dieu, le professeur ou le prédicateur devant son enseignement (17). Cette attitude rend difficile une réponse à la question que nous avons posée.

M. Méhat, qui dans l'introduction à sa traduction des *Homélies sur les Nombres*, se prononce, dans l'esprit du P. Daniélou, contre le caractère expérimental de la mystique origénienne — à son avis Origène n'a pas dépassé les premiers pas des ascensions qu'il dépeint —, écrit cependant quelques lignes plus loin (18) : « Il a pressenti néanmoins les besoins de l'âme en quête de Dieu et les a exprimés à la fois dans les termes de la langue philosophique et dans les images de la Bible. La justesse de ses intuitions s'est révélée lorsque des expériences indiscutablement mystiques ont choisi pour elles les expressions même

(16) Gen. IV 1.

(17) On ne saurait objecter à cela qu'en fait Origène a mêlé à la doctrine de l'Ecriture bien des idées qui lui sont propres. Nous n'envisageons ici que ce qu'Origène *a voulu être*. Plusieurs de ces doctrines sont présentées par lui comme des hypothèses qui servent à rendre compte des données scripturaires. On pourrait dire aussi qu'il a été quelquefois trahi par sa profonde culture hellénique.

(18) *Origène, Homélies sur les Nombres*, Introduction et traduction de A. MÉHAT, *Collection Sources Chrétiennes*, Paris 1951, p. 62. Remarquons cependant que dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (XXIII, 1947, p. 139), le P. Daniélou reconnaît que la vie mystique selon Origène « apparaît comme une certaine connaissance expérimentale des choses divines ».

qu'il avait suggérées ». Nous n'oserions pas affirmer qu'il n'y ait pas une certaine contradiction entre cette dernière phrase et le refus d'accepter qu'Origène ait connu les états mystiques qui correspondent à ces « intuitions » si justes. Il est peut-être possible à un homme du xxe siècle de parler de théologie mystique sans avoir expérimenté lui-même ce qu'elle décrit, en collationnant les confidences des grands auteurs spirituels. Il ne semble pas qu'Origène ait eu cette ressource surtout si on refuse de voir une vraie expérience de ce genre, non seulement chez lui, mais encore chez Clément et chez Philon. Percevoir les résonnances mystiques diffuses dans les textes bibliques, bien mieux, avoir une telle justesse d'intuition en ce domaine qu'on forge spontanément les concepts et les thèmes qui serviront de moyens d'expression dans la suite des temps à d'authentiques inspirés, sans avoir rien éprouvé soi-même de ce que ces derniers y mettront, serait presque miraculeux. Voilà pourquoi nous sommes fortement tentés de nous ranger à l'avis de M. Völker et de voir en Origène un mystique au sens plus complet du terme.

***

Le P. Daniélou donne une grande importance dans la doctrine de Grégoire à ses descriptions de la ténèbre, et y voit le point culminant de la mystique. Il s'agit d'une ténèbre qui est, suivant un de ces oxymorons dont la tradition alexandrine est friande, une « ténèbre lumineuse », traduisant une inconnaissance qui est en fait le summum de la connaissance, une obscurité qui est la plus grande lumière. Le P. Daniélou divise volontiers les auteurs spirituels des premiers siècles en deux catégories : les mystiques solaires, qui affectionnent les comparaisons lumineuses, comme Origène ou Augustin ; les mystiques de la ténèbre, dont Grégoire de Nysse est le premier, et qui ont seuls éprouvé les états mystiques dans toute leur ampleur. Ce que M. Völker conteste dans cette thèse c'est l'importance qui lui est donnée. Il fait remarquer en outre que la lumière tient chez Grégoire lui-même une place bien plus grande que la ténèbre. Mais il est d'accord avec le P. Daniélou sur l'inexistence chez Origène d'une mystique de la ténèbre.

Nous avons cependant relevé dans l'œuvre de ce dernier huit ou neuf textes, dont plusieurs appartiennent à des écrits indiscutables, le *Commentaire sur saint Jean* et le *Contre Celse.* Ils sont l'explication des passages scripturaires classiques en la matière, que l'on retrouve aussi bien chez Clément que chez Grégoire : c'est Moïse qui suivant *Exode XX* 21 entre dans l'obscurité où Dieu se tenait, c'est la ténèbre que d'après le *Psaume XVII* 12 Dieu a pris pour cachette, c'est aussi la colonne de nuées de l'Exode ou la nuée qui dérobe aux yeux des apôtres l'Ascension du Christ. Et l'exégèse qu'en donne Origène contient les principaux éléments d'une mystique de la ténèbre, bien moins développés certes que chez Grégoire, mais embrassant l'essentiel. Ils valent la peine d'être étudiés en détail.

On pourrait d'ailleurs retrouver chez lui sous une autre forme tout ce qu'implique cette ténèbre qui est lumière. La connaissance mystique, telle qu'il la présente, est essentiellement paradoxale : car Dieu, son Logos, et les mystères contenus dans ce Logos, sont radicalement inconnaissables à l'intelligence créée ; et cependant ils peuvent être connus, mais par grâce, par illumination, si Dieu infuse dans l'âme la lumière qui permettra de voir sa lumière. Et si la ténèbre lumineuse exprime le désarroi de l'esprit humain devant une connaissance où il perd tous ses modes habituels de connaître, tout en percevant qu'il ne peut y avoir plus haute connaissance que celle-là, n'oublions pas que d'après l'*Exhortation au Martyre* (19) « les amis (de Dieu) apprennent ἐν εἴδει (c'est-à-dire dans une vision directe) et non par des énigmes, dans une sagesse dépouillée de sons, de paroles, de symboles et de types, s'appliquant (προσβάλλοντες, le terme qui désigne la vision immédiate pour Plotin comme pour Origène) à la nature des intelligibles (c'est-à-dire des réalités divines, des mystères) et à la beauté de la Vérité (autre mot qui exprime le mystère) » et les textes de ce genre, excluant tout intermédiaire conceptuel, ne sont pas rares. Certes ces passages visent essentiellement la vision béatifique et il est difficile d'en conclure qu'Origène ait eu l'expérience de la vision mystique de Dieu. Cela n'est cependant pas exclu puisque c'est dans la mesure de son progrès spirituel que le νοῦς humain, qui est la faculté mystique, la fine pointe de l'âme, siège du selon-l'image, et par là organe de la contemplation de Dieu (et non la faculté d'une raison «intellectuelle», c'est-à-dire conceptuelle et discursive) passe d'une connaissance « à travers un miroir en énigme » à la vision « face à face », sans cependant atteindre complètement cette dernière en ce monde (20).

***

Le dernier point de désaccord est celui de l'extase. Nous avons déjà pris position dans cette revue sur l'extase que M. Völker prête à Origène en rendant compte de son livre sur Clément (21). Mais il nous

(19) XIII.

(20) Il est étonnant de lire chez Völker (*Gregor...*, p. 67) que la conception alexandrine de l'image se limite au νοῦς c'est-à-dire à l'αὐτεξούσιον, au libre arbitre, sans comprendre l'ἀρετή, la vertu. Ce n'est pas le νοῦς qui est le siège du libre arbitre, mais la ψυχή, formée du νοῦς déchu et de la partie inférieure de l'âme, des πάθη, de l'irascible et du concupiscible. C'est vraiment le νοῦς qui contient le selon-l'image, il est la faculté du divin, organe de la contemplation, mais aussi siège de la vertu. Voir dans cette revue, nº 124, oct.- déc. 1955, p. 364-385, H. Crouzel, *L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*. Pareillement nous ne comprenons guère pourquoi le P. Daniélou écrit (*Platonisme...*, p. 264) : « Il est remarquable en effet que pour Grégoire, à la différence d'Origène, la vie pratique et la contemplation ne sont pas deux voies successives, la contemplation étant le but de la vie terrestre, mais deux voies parallèles, qui se développent en même temps ». Il nous semble qu'Origène est tout à fait de l'avis de Grégoire sur ce point.

(21) *Le « vrai gnostique » de Clément d'Alexandrie d'après W. Völker*, nº 121, janv.-mars 1955, p. 77-83.

faut revenir sur plusieurs points. M. Völker a eu le mérite de poser le problème de l'extase chez Origène, mais on peut regretter qu'il ait compromis sa cause en voulant à toute force assimiler l'extase origénienne à une forme qu'Origène refuse explicitement et à plusieurs reprises. Et pour cette raison il a eu contre lui l'unanimité des critiques.

En effet dans ses *Etudes sur la Psychologie des Mystiques* (22) le P. J. Maréchal étudie, non *a priori*, mais à partir des témoignages des mystiques chrétiens eux-mêmes — il cite à ce sujet les remarquables textes rassemblés par le P. Poulain (23) — la curieuse opinion que l'on trouve fréquemment chez les psychologues, d'une extase qui serait une inconscience totale, avec perte du sens du je, et où le mystique se dissoudrait dans l'esprit divin comme la goutte d'eau dans l'océan, sans conserver le moindre sentiment de sa propre subjectivité. Il montre combien une telle conception est démentie par les témoignages des mystiques espagnols de la Renaissance. « Dans la théologie mystique, dont j'ai commencé à parler, écrit sainte Thérèse, l'entendement n'agit plus, parce que Dieu le suspend, ainsi que je l'exposerai plus au long dans la suite ». C'est-à-dire que le mystique ne connaît plus par les modes habituels de l'intelligence conceptuelle et discursive, mais d'une vision directe, immédiate, que Dieu lui-même provoque. « Quand c'est Dieu qui suspend et arrête l'entendement, continue la sainte, il lui fournit de quoi admirer et de quoi s'occuper ; alors dans l'espace d'un *Credo* nous recevons, sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres » (24). Il y a donc bien dans l'extase une connaissance et cette connaissance suppose un sujet. Le P. Maréchal la décrit ainsi : « Cette lumière (dont sainte Thérèse parle) c'est d'abord le mode même de l'union intellectuelle avec Dieu : une « présence immédiate », une « vue » distincte, un « contact », une « intuition », une « vision » plus claire que celle des yeux du corps, une « dilatation de l'intelligence », un « rayon qui perce la nuit » une « clarté » envahissante et absolument nouvelle ». Et le P. Maréchal cite un texte de Ruusbroec (25), qui montre bien l'existence, au delà de l'intelligence conceptuelle, d'un centre de l'esprit, qui est le sujet de l'extase. « Au-dessus de la raison, au plus profond de l'intelligence, l'œil simple (de l'âme contemplative) est toujours ouvert, il contemple et fixe la lumière d'un regard pur, éclairé de la lumière même, œil contre œil, miroir contre miroir, image contre image ». Et de même que cette intelligence stupéfiante qui lui est alors donnée est une authentique connaissance, l'extase ne laisse pas le mystique dans l'amnésie. Il se

(22) *Museum Lessianum : Section philosophique*, Bruges-Paris 1924, tome I, p. 241 et s.

(23) *Des grâces d'oraison*, huitième édition, Paris 1909, p. 278 et s.

(24) *Vie*, ch. XII.

(25) *Le Miroir du Salut Eternel : Oeuvres de Ruysbroek l'Admirable*, Bruxelles 1917, tome I, p. 141.

souvient de ce qu'il a alors ressenti, mais puisqu'il est retombé de ce mode extraordinaire dans la connaissance habituelle à l'homme, qu'il est forcé de s'exprimer en concepts, en métaphores et en raisonnements, il se trouve dans l'impossibilité de décrire d'une façon adéquate ce qui lui a été communiqué.

Le P. Maréchal montre ensuite comment il faut entendre les terminologies négatives de vide ou de néant que l'on trouve, sous l'influence dionysienne, chez les mystiques allemands et néerlandais de la fin du Moyen Age, car ces expressions y ont leur contre-partie, sous la plume des mêmes auteurs, dans l'affirmation d'une connaissance tout à fait positive de la divinité : et une citation de Ruusbroec le confirme encore. Ces expressions traduisent, comme nous l'avons dit, le désarroi de l'esprit devant une connaissance qui déconcerte tellement ses modes habituels de connaître.

Enfin l'auteur que nous suivons résume ainsi les données d'expérience que contiennent les descriptions des mystiques chrétiens : On y trouve « l'affirmation de caractères négatifs... : effacement du moi empirique, abandon de l'imagerie et de la spatialité, absence de toute multiplicité dénombrable, c'est-à-dire, en un mot, cessation de la pensée conceptuelle. L'extase est *négative*. D'autre part, l'affirmation que cette suspension de la pensée conceptuelle n'est pas l'inconscience totale, mais au contraire un élargissement, une intensification ou même une forme plus haute de l'activité intellectuelle. L'extase est *positive* ».

L'extase est donc un mode intuitif de connaissance, dépassant toute intelligence de concept et de discours, sous l'influence de la grâce divine, car Dieu seul peut hausser l'esprit humain à un tel niveau. Dans quelle mesure faut-il parler de sortie du moi ou de sortie du je ? Il y a sortie, mais il y a aussi immanence : pour reprendre les expressions qu'emploie le P. Daniélou à propos de Grégoire, il y a à la fois *extase* et *instase*. Le terme d'extase exprime bien des choses : le dépassement de tout mode humain de connaître, concept et discours, mais aussi celui de l'opposition sujet-objet, de la manière que nous allons expliquer ; ensuite la notion claire qu'a le mystique du caractère gracieux d'une telle intuition. Car si son esprit est haussé à cette hauteur, il sait très bien que cela ne vient pas de lui, mais que cette puissance de connaître est un don de Dieu: elle lui est communiquée souvent brusquement, elle cesse aussi brusquement, le remettant tout désorienté sur la terre des hommes, incapable d'exprimer ce qu'il a vu. Mais cette *extase* est en même temps une *instase* : si la connaissance du mystique n'est plus une connaissance de sujet et d'objet, s'il est uni, lui sujet, à la science même du Sujet divin, cette union n'est pas une fusion où sa personnalité même se perdrait. Il sait très bien, les témoignages invoqués précédemment le montrent, *que c'est lui qui connaît.* Et quelque extraordinaire que soit cette connaissance, nous ne pensons pas qu'elle soit tout à fait incompréhensible à partir de nos

modes habituels de connaître qui lui sont lointainement analogiques. Il suffit pour cela d'étudier la place considérable et cependant souvent inaperçue que tient ce que l'on peut appeler dans un vocabulaire bergsonien la sympathie ou suivant un terme thomiste la connaissance de connaturalité. Lorsque nous percevons un être quelconque, nous le percevons comme être, c'est-à-dire que nous lui attribuons cette notion d'existence, qui ne nous est fournie que par notre expérience intime la plus propre, nous lui conférons une existence analogue à la nôtre, nous nous unissons à lui dans une même notion d'existence. Dans la mesure où l'objet connu est plus élevé dans l'échelle des êtres, il participe d'une façon plus complète à notre propre subjectivité. Et s'il est une personne humaine, la connaissance que nous avons de lui est peut-être bien plus subjective qu'objective, en ce sens que nous interprétons spontanément ses gestes, ses actes, ses comportements, ses paroles, en nous reportant à nos propres états d'âme : comprendre ce que dit autrui n'est-ce pas retrouver en soi-même dans sa propre subjectivité l'attitude intérieure qu'il a voulu exprimer ? La connaissance d'une personne humaine ne se réduit pas au schème sujet-objet, il y entre la conscience vécue d'une profonde communauté dans la dignité de sujet pensant. Et cette connaissance appelle un amour correspondant, qui ne considère pas l'autre comme un objet qu'on utilise ou dont on jouit — tel est l'*éros* ou l'*amor concupiscentiae* —, mais comme une personne, un sujet, dont on cherche le bien propre, avec qui on désire s'unir dans un « nous » plus vaste — telle est l'*agapè* ou l'*amor benevolentiae*.

Quelque incommensurable que soit la Personne divine avec une personne humaine, il y a cependant entre elles une analogie qu'exprime chez les Pères le thème de l'image, et on peut de la connaissance et de l'amour entre personnes humaines, jeter quelques lumières sur la connaissance et l'amour qui atteignent Dieu. On comprend du moins par là comment la connaissance mystique dépasse l'opposition sujet-objet et est une union de sujets sans que cependant l'être humain perde le sentiment de son je propre.

L'extase-inconscience dans laquelle le Pneuma divin prend la place de l'intelligence humaine en la chassant en quelque sorte est répudiée par Origène qui la considère comme diabolique dans plusieurs textes, dont M. Völker s'efforce vainement d'affaiblir la portée. Ce refus a une triple pointe polémique. Il est dirigé d'abord contre les extases de certains cultes à mystères, dionysiaques, phrygiens ou delphiens, qui mettent le myste dans un état de folie sacrée : le texte du *Contre Celse* sur l'extase de la Pythie le manifeste. Ensuite vraisemblablement, bien qu'aucune allusion précise ne permettent de l'affirmer absolument – mais la profonde connaissance qu'a Origène de son compatriote juif le rend probable — contre Philon, qui professait une telle conception. Enfin contre les montanistes : au défaut d'attaques précises de la part d'Origène contre les montanistes sur ce point, on peut cependant

constater que les idées de l'Alexandrin seront reprises souvent dans la lutte anti-montaniste, notamment par Epiphane. Quoiqu'en pense M. Völker à propos du texte sur l'extase de la Pythie, l'intention polémique d'Origène n'enlève rien à son sérieux (26), d'autant plus qu'il se rencontre avec plusieurs autres (27).

A la base de l'argumentation de M. Völker, pour attribuer à Origène une extase-inconscience qu'il répudie si formellement se trouve une conception, à notre avis fautive, de l'apocatastase, considérée d'une façon très panthéistique : « Toutes les différences personnelles sont éteintes, puisque Dieu est tout en tous, le je est seulement un stade passager » (28). Il faut avouer que l'argumentation qui appuie cette opinion est très faible. C'est le *Peri Archon III*, 6, 3, bien que le texte de Rufin ne dise pas cela : mais suivant un procédé commode, auquel E. de Faye nous a trop habitués, et qui permet de faire dire au *Peri Archon* ce que le critique veut y trouver, il suffit de prétendre que le traducteur a modifié le texte, pourqu'il soit loisible de le rétablir ensuite comme on veut. Et il n'est pas évident que le fait de considérer dans l'*In Joannem I* 17 la vie des bienheureux comme incorporelle (29) entraîne la disparition de leur personnalité propre. M. Völker lie curieusement la personnalité au corps, par exemple lorsqu'il refuse en ces termes les critiques de M. Puech (30) : « Il a tendance à ne voir là qu'une sortie « en dehors des choses humaines » et non une « dépersonnalisation », mais je ne crois pas que son argumentation soit heureuse, car elle est contredite par les expressions *extra corpus posita mens eius* et τοῦ τε σώματος χωριζομένη ». Une telle interprétation de l'apocatastase, si elle était transportée dans la préexistence, comme M. Völker le fait lui-même (31), en vertu du principe origénien que la fin est semblable au commencement, rendrait impossible la théorie origénienne de la préexistence elle-même. Comment les νόες préexistent-ils s'ils n'ont pas de personnalité ? Peut-il y avoir existence de ces νόες avant qu'ils soient liés à des corps, avant la chute ? Et dans ce cas comment la chute originelle est-elle possible ? Comment les νόες préexistants ont-ils pu pécher s'ils n'avaient pas de personnalité,

(26) *Das Vollkommenheitsideal...*, p. 138. Il s'agit de *Contre Celse VII* 3-4.

(27) M. Völker élimine *Peri Archon III*, 3, 4, sous prétexte qu'il parle de discernement des esprits, comme s'il n'y avait pas de liens étroits entre le discernement des esprits et la mystique et il se sert de *In Matthaeum XII* 40 (il s'agit de Pierre à la Transfiguration) pour confirmer une thèse par un texte qui, comme le fait remarquer M. Puech (*Un livre récent sur la Mystique d'Origène Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg-Paris, XIII, 1933, p. 531) l'infirme au contraire, montrant dans toute extase-inconscience une possession diabolique. Il y a encore à ce sujet d'autres textes que M. Völker n'a pas considérés.

(28) *Das Vollkommenheitsideal...*, p. 128.

(29) Nous avons montré dans *L'Anthropologie...*, p. 380 que ce texte ne contredisait pas la résurrection des corps, si souvent affirmée et défendue par Origène.

(30) *Der wahre Gnostiker...*, p. 631.

(31) *Das Vollkommenheitsideal...*, p. 129.

donc de libre arbitre ? Enfin le troisième texte qu'invoque M. Völker pour établir son apocatastase panthéistique est *Peri Archon IV* 4, 9, qui affirmerait selon saint Jérôme que Dieu et les âmes seraient *quodammodo* d'une même nature : nous avons déjà discuté ce texte (32) en le rapprochant de passages de l'*In Joannem* qui écartent toute interprétation panthéistique. Mais nous pouvons remarquer en outre que M. Völker va au delà de saint Jérôme puisqu'il ne tient aucun compte d'un *quodammodo* qui est cependant significatif. Enfin M. Völker ne voit pas que sa conception de l'apocatastase est en contradiction avec les critiques que fait Origène dans le *Contre Celse* aux conflagrations stoïciennes, leur reprochant d'anéantir les âmes humaines et les « hypostases » des anges (33).

La théorie de l'extase-inconscience est étroitement liée dans la pensée de M. Völker à cette apocatastase panthéistique. Et là aussi les arguments sont très faibles. Il faut d'abord écarter, pour des motifs qui ne sont pas valables, des textes clairs. Tout l'édifice est bâti sur le seul passage de l'homélie XXVII sur les Nombres où Thara est traduit par ἔκστασις. Mais il faut refuser, selon un procédé que nous avons déjà mentionné, l'interprétation de Rufin (*contemplatio stuporis*), accusé de n'avoir rien compris à ce texte. Même si nous suivions M. Völker jusque-là, même si nous acceptions dans ce passage une vraie extase, ce qui est possible, rien ne permet d'y trouver qu'extase signifie dépersonnalisation et perte du je. Et on doit penser de même des autres témoignages appelés au secours. *In Joannem I* 30 dit que le vin de la vraie vigne fait sortir de l'humain et donne l'enthousiasme : où est l'inconscience et la dépersonnalisation ? De même *Peri Euchès* IX 2 affirmant que l'âme séparée du corps suit l'esprit (le *pneuma* qui est dans l'homme) (34) et s'assimile à lui, déposant la nature de l'âme et devenant spirituelle. Que ces textes décrivent une vraie extase, nous l'acceptons volontiers, mais que cette extase comporte l'inconscience, la dépersonnalisation et la perte du je, nous ne le voyons pas exprimé. Quant aux fragments sur les Psaumes que M. Völker invoque, ils n'ont pas une authenticité assez sûre pour baser une argumentation et ils ne disent pas ce l'on veut leur faire dire.

Nous avons lu avec attention le remarquable chapitre que le P. Daniélou a consacré dans *Platonisme et Théologie Mystique* (35) à l'extase selon Grégoire. Mais pourquoi faut-il qu'il oppose toujours Origène à Grégoire sur ce point, alors que *presque tout* ce qu'il dit de Grégoire se trouve chez Origène ? Il a déterminé très exactement ce qui fait la véritable extase et la triple intention polémique qui dicte

(32) *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, collection Théologie*, nº 34, Paris 1956, p. 175.
(33) Cf. *Théologie...*, p. 255.
(34) Cf. *L'Anthropologie...*, p. 366 et s.
(35) P. 274 et s.

la position d'Origène vis-à-vis de l'extase-inconscience. Mais cela signifie-t-il que l'Alexandrin écarte l'authentique extase ? Même s'il n'emploie guère le terme d'ἔκστασις il peut désigner par d'autres expressions les mêmes réalités. Est-ce vrai qu'il assimile la forme orthodoxe à ses contrefaçons montanistes ou dionysiaques ? Evacuer *a priori* toute expérience des états mystiques des grands thèmes origéniens, les sens spirituels, la naissance et la croissance du Logos dans l'âme, la sobre ivresse, la blessure d'amour — sans parler du mariage mystique —, alors qu'on l'admet dans les mêmes thèmes lorsqu'ils sont utilisés par Grégoire ; prétendre que la sortie de l'humain et du corps n'exprime pas une vraie extase, alors qu'Origène veut affirmer par là, comme il le fait clairement dans d'autres textes, une connaissance qui dépasse tous nos modes habituels (36) ; ne pas voir l'insistance avec laquelle Origène affirme qu'il n'y a connaissance de Dieu et des mystères divins que par grâce, que Dieu seul peut mettre en notre esprit la lumière qui permet de voir sa lumière ; la raison de tout cela en est la persuasion où se trouve le P. Daniélou du caractère uniquement « intellectuel » de la connaissance origénienne. Or le νοῦς, la διάνοια, ne désignent pas pour l'Alexandrin la raison conceptuelle et discursive, mais la faculté contemplative du divin, qui est l'image du Logos de Dieu : l'insistance d'Origène sur le maintien du νοῦς ne donne pas un sens intellectualiste à l'extase (37). Si l'inspiration du Saint Esprit exalte la connaissance des prophètes, les rendant διορατικώτεροι, plus perspicaces, selon l'*homélie VI sur Ezéchiel* et le passage du *Contre Celse VII* 3-4 sur l'extase de la Pythie, Origène décrit par là l'illumination de l'extase mystique. On pourrait cependant objecter que ces mêmes textes supposent chez l'inspiré une collaboration libre à l'action de l'Esprit Saint, alors que l'extase fond sur le mystique quand il ne s'y attend pas et qu'il ne peut pas toujours l'éviter, s'il le désire. Mais il ne s'agit guère de la même liberté. Les grâces mystiques ne sont données par Dieu qu'à une âme qui librement l'aime et collabore à son action sanctificatrice : et c'est cette liberté fondamentale qu'Origène entend opposer au caractère forcé des extases qu'il combat et qui ne sont que des « possessions ». Enfin toute la doctrine origénienne de l'image et de la ressemblance parle pour une authentique extase : celui qui s'est assimilé à Dieu et à son Verbe voit la réalité de la même façon que Dieu et que le Verbe, car il est vraiment déifié (38). Elle montre enfin que l'homme est un être excentré et extatique par sa nature la plus profonde, le selon-l'image qui constitue « sa principale substance » (39).

(36) « Chez (Origène) ἔκστασις ne désigne aucunement l'extase mystique, mais le passage du sensible au spirituel, l'entrée dans la vie de foi » (*Platonisme...*, p. 275), interprétation bien amoindrissante de l'ἐξιστῶν ἀπο τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν de *In Joannem I* 30. Voir aussi p. 279.

(37) *Platonisme...*, p. 282.

(38) *Théologie...*, p. 232 et s.

(39) *Théologie...*, p. 262 et s.

Nous accorderons cependant au P. Daniélou que quelque chose reste dans l'ombre, l'expérience propre d'Origène. Y trouve-t-on, sans perte du je propre, « cet état violent, passionnel, où l'homme est comme arraché à lui-même » (40), « un état soudain, venant de l'extérieur, qui est une ἔκστασις au sens psychologique, c'est-à-dire un transport de l'esprit dans un autre monde, et dont il faut que celui qui l'a subi redescende, pour retrouver l'expérience ordinaire » ? (41) En somme tout le côté psychologique de l'extase n'est pas clair. On peut cependant le soupçonner dans quelques-unes de ces confidences qui transparaissent en filigrane dans les homélies ou les commentaires. Ainsi les jeux de cache-cache de l'Epoux, ses apparitions et ses disparitions soudaines, d'après la *Première Homélie sur le Cantique*. Ou le texte de l'*In Joannem VI* 52 sur la victime du sacrifice perpétuel qui est « le Logos dans toute sa force, le Logos appelé symboliquement Agneau, envoyé d'abord pour éclairer l'âme — telle est la victime matinale du sacrifice perpétuel — et offert de nouveau lorsque se termine le séjour de l'intelligence parmi les réalités divines. Car cette dernière ne peut rester toujours dans les réalités supérieures, tant que le sort de l'âme est d'être unie au corps terrestre qui l'alourdit » (42). Si ce texte ne fait pas allusion aux brusques apparitions du Verbe, il parle de ses disparitions, lorsque l'âme ne le voit plus dans sa divinité, mais doit se contenter de ne l'atteindre qu'à travers son humanité. Il n'appartient pas à l'intelligence, tant qu'elle est unie au corps terrestre, de rester à volonté dans la contemplation des réalités divines, dans un état trop au dessus de ses capacités normales, déterminées par les sens et la chair.

On pourrait se demander aussi si ce n'est pas exagérer l'importance de ces états psychologiques que de leur donner une place essentielle, alors que le principal est le contact direct avec Dieu et la révélation ineffable de ses secrets. Or nous voyons que toute la spiritualité origénienne est tendue par ce désir, et que ses conceptions seront assumées dans la postérité par des mystiques indiscutables. Grégoire a certes approfondi les données origéniennes, à la fois à partir de sa spéculation et de sa propre expérience. Mais il ne saurait être dit le fondateur de la théologie mystique, car tout l'essentiel se trouve déjà chez Origène.

Henri Crouzel. S. J.

(40) *Platonisme...*, p. 275.
(41) *Platonisme...*, p. 285.
(42) *Théologie...*, p. 73.

COMPTES RENDUS

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Fascicules XVIII-XIX, XX-XXI, XXII-XXIII (allant de *Dabert* à *Dorothée de Montau*). — Paris, Beauchesne, 1954, 1955, 1956.

Le *Tome I* du *Dictionnaire de Spiritualité* fut terminé en 1937. Il contenait les articles des lettres A et B, formant un ensemble de 2.006 colonnes. La guerre et les difficultés qui la suivirent retardèrent jusqu'en 1953 l'achèvement du *Tome II* qui embrasse, en deux volumes de 2.708 colonnes, toute la lettre C. Depuis cette date, la publication du Dictionnaire a pris un rythme régulier et assez rapide : les souscripteurs ont maintenant la satisfaction d'en recevoir un fascicule double par an. Déjà le *Tome III*, réservé à la lettre D, va jusqu'à *Dorothée de Montau* et atteint pour les trois livraisons que nous recensons la somme de 1.664 colonnes. Le verrons-nous fini en 1957 ? Sans doute : il n'y a pas loin du point où nous en sommes à la lettre E. La production de chacun de ces doubles fascicules exige un immense effort collectif. Il suffit pour s'en rendre compte d'y avoir tant soit peu collaboré. Aussi doit-on féliciter la nouvelle Direction de l'impulsion qu'elle donne à cette œuvre si difficile à réaliser. On apprécie de même sa fidélité à l'esprit et à la méthode des trois maîtres éminents qui l'entreprirent, en particulier à ceux du regretté P. Marcel Viller, son premier directeur, qui perdit ses yeux à la tâche.

Certains qualifient les encyclopédies de ce genre de « grands cimetières sous la lune », comme si elles ne contenaient que des ossements desséchés sans utilité pour les vivants. Les professeurs qui s'en servent tous les jours les jugent avec moins d'irrévérence. Et nous sommes persuadés qu'entre tant de dictionnaires savants publiés en France et à l'étranger, ils rangent déjà le *Dictionnaire de Spiritualité* parmi les meilleurs et les plus précieux. Ses monographies des formes et des éléments de la piété chrétienne, ses notices biographiques des écrivains spirituels constituent des mines de renseignements pour les théologiens et les historiens. Et ses articles de synthèse peuvent beaucoup aider ceux qui ont à enseigner les voies de la perfection, comme les maîtres et les maîtresses de novices, les aumôniers et les pères spirituels, les prédicateurs de retraite et tous les pasteurs

d'âmes. Il reste que les travaux enfouis là ne rapportent pas grande gloire à leurs auteurs. Autour d'eux, les revues font plus de silence que de battage. Tandis qu'elles honorent de larges comptes rendus tel livre qui a pour principale qualité d'avoir été envoyé gratuitement à la Direction, elles signalent à peine des fascicules de premier ordre qui ont coûté peine et sueur à vingt savants. Raison de plus pour que la *Revue d'Ascétique et de Mystique* les apprécie à leur valeur.

Cependant elle ne peut fermer les yeux sur les défauts des trois derniers, puisqu'ils en ont, comme tout en ce bas monde, et que la critique se doit, dans un esprit de bienveillance, de contribuer à l'amélioration possible de l'ouvrage. Plusieurs articles sont trop longs : n'est-il pas excessif de consacrer ici cent quarante-trois colonnes à l'*influence du pseudo-Denys*, encore que cette étude reste la plus neuve et la plus complète que nous ayons sur le sujet ? D'autres manquent d'une bonne conclusion, comme *Divinisation*, qui n'en a aucune, ou *Démon* qui s'achève tristement sur une nomenclature. Quelques-uns font double emploi : tels *Dépouillement* et *Désappropriation*, *Désir de la perfection* et (*saints*) *Désirs*, dont les objets respectifs ne se distinguent pas assez quant au fond des choses pour exiger une étude spéciale ; tel même le très beau travail du P.L. Reypens sur la (*connaissance mystique de*) *Dieu* qui retombe nécessairement dans la grande ornière de *Contemplation*. En ce qui concerne *Dieu*, si le *Dictionnaire de Spiritualité* n'a pas suivi l'exemple mémorable du *Dictionnaire de la Bible* qui, jadis, lui réserva six lignes — loin de l'oublier, il lui consacre deux monographies, traitant l'une de sa connaissance et l'autre de son désir —, il n'a pas d'article sur ses perfections, qui sont pourtant l'objet constant de la louange des Ecritures et les délices des saints. Espérons que cette omission sera réparée à *Noms divins*.

Cela dit du passif, passons à l'actif : il l'emporte de loin. Parmi tant de bons articles, signalons ceux qui nous paraissent les plus importants et les plus neufs. Voici d'abord *Démon* qui est si bien traité par S. Lyonnet, J. Daniélou, A. et Cl. Guillaumont... qu'il nous permet de renoncer à *Satan* ou, du moins, à ses pompes les plus fumeuses. Voici encore *Denys l'Aréopagite*, heureusement confié au maître en la matière, R. Roques, qui nous offre une bonne mise au point des résultats des recherches récentes sur l'auteur et ses écrits, ainsi qu'un exposé dense et personnel de la doctrine dionysienne. *Devoir*, par J. Tonneau, et *Devoir d'état*, par R. Carpentier, empruntent à leur objet je ne sais quelle austérité, mais fournissent des vues utiles sur les fondements universels de la vie spirituelle. *Devotio*, dû à J. Chatillon, et *Dévotion moderne* de P. Debongnie, constituent deux éléments remarquables du groupe d'articles consacrés à la dévotion et à ses formes. *Diaconat*, par J. Lécuyer, ouvre un jour nouveau sur la spiritualité de cet ordre, mais ne parvient pas à nous convaincre que son institution divine se place en saint Luc, 9, 1-6. *Direction*

spirituelle, qui ne comprend pas moins de deux cent douze colonnes, sera sans doute l'article le plus monumental du *Tome III*. Douze spécialistes, triés sur le volet, y ont collaboré. Dans le bel ensemble de leurs exposés, distinguons la contribution du P. I. Hausherr, qui étudie, en cinquante-deux colonnes, la direction chez les spirituels orientaux, avec une science incomparable, et celle de J. Mac Avoy, intitulée *direction et psychologie*, qui s'attache à déterminer le rôle de cette dernière comme source d'information sur la personnalité du sujet, dans les techniques curatives et pédagogiques qu'elle propose et pour contrôler les influences réciproques du dirigé et du directeur. A propos du *Discernement des esprits*, relevons la bonne étude scripturaire de J. Guillet et les vues très pénétrantes de J. Pegon sur le discernement dans les Exercices de saint Ignace et chez le cardinal Bona. L'article (*saint*) *Dominique*, dû à M.H. Vicaire, n'a que treize colonnes. Leur qualité supérieure nous fait regretter qu'il faille attendre *Frères Prêcheurs* pour en apprendre davantage sur l'ordre illustre fondé par le grand saint. *Dons du Saint-Esprit* contient une étude approfondie de la doctrine de saint Thomas et de la théologie thomiste sur le sujet par M.M. Labourdette.

D'autres articles, qui paraissent secondaires en raison de leur objet ou de leur peu d'étendue, font honneur à leurs auteurs et au *Dictionnaire de Spiritualité* : par exemple, *Danse religieuse* (E. Bertaud), *Denys le Chartreux* (A. Stoelen), *Déréliction* (H. Martin), *Diadoque de Photicé* (un chef-d'œuvre, dû au P. E. des Places), *Dimanche* (J. Gaillard), *Distractions* (R. Vernay), *Docilité au Saint-Esprit* (J. Lécuyer), (*saint*) *Dorothée* (J.M. Szymusiak et J. Leroy).

On ne saurait trop louer la direction du Dictionnaire de rester fidèle à la méthode historique qui permet seule de comprendre les réalités spirituelles selon la tradition vivante de l'Eglise, et pour cela, d'avoir distribué les parties des sujets les plus importants à des maîtres spécialisés, le même homme ne pouvant plus dominer les sciences diverses que ces grandes questions mettent en jeu. Mais cette orientation même rend tout à fait nécessaires de bonnes conclusions synthétiques, d'ordre pratique et surtout doctrinal, permettant de recueillir le fruit savoureux des analyses. Elle exige aussi que le Dictionnaire s'ouvre de plus en plus aux préoccupations actuelles, en particulier sur le plan psychologique et social, pastoral et liturgique. Plusieurs des articles que nous avons appréciés sont bien la preuve qu'il veut répondre à tous les besoins spirituels de nos contemporains. Souhaitons-lui seulement de trouver des rédacteurs excellents et que la Faculté de Théologie d'Enghien, « au nom » de laquelle il est publié, l'honore plus souvent de la signature de ses professeurs.

E. Boularand, S. J.

PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélies*, Introduction, traduction et notes par Eugène Lemoine (Collection *Sources chrétiennes*, n° 44). — Paris, Editions du Cerf, 1956. Un vol. in-8° coquille de 564 pages.

Ce volume, à couverture rouge, comme la *Patrologia Orientalis*, inaugure une nouvelle série de *Sources Chrétiennes*, consacrée aux œuvres des Pères transmises dans les langues de l'Orient Chrétien autres que le grec. Jusqu'à présent ces écrits vénérables, riches d'une sève spirituelle si originale, n'étaient guère accessibles qu'à un petit nombre de spécialistes. Et voilà qu'on commence à les mettre à la portée des lecteurs français par de bonnes traductions. Souhaitons que ces dernières se multiplient. Celle des *Homélies* de Philoxène de Mabboug, que publie E. Lemoine, a été faite sur le texte syriaque édité à Londres en 1893 par E.A. Wallis Budge, d'après huit manuscrits du *British Museum*. Une introduction la précède dont le plan suit point par point le titre général de ce recueil, non sans quelque servilité. Elle reste tributaire de deux articles fondamentaux, auxquels l'auteur nous renvoie dans une *note bibliographique* : celui de son Eminence le Cardinal Eugène Tisserant, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, au mot *Philoxène...*, et celui du P. Irénée Hausherr, S.J., dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* : *Contemplation et sainteté* : *Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug...*, travaux publiés en 1933 et indépendants l'un de l'autre. Mais elle présente aussi des vues nouvelles et nous donne, dans un exposé de vingt-six pages, tous les renseignements nécessaires pour bien comprendre le sens et la portée de ces treize homélies. De courtes analyses placées en tête des six couples qu'elles forment achèvent d'en préciser l'argument.

Nous devons cet important ouvrage à l'un des principaux représentants du Monophysisme Sévérien, l'évêque Philoxène de Hiérapolis-Mabboug — aujourd'hui Mambidj — métropole de l'Euphratésienne. Originaire de Perse, envoyé comme étudiant à l'Ecole d'Edesse dont les tendances nestoriennes le heurtèrent à jamais, élevé à l'épiscopat en 485, notre métropolite ne cessa de combattre les nestoriens, les partisans du Concile de Chalcédoine et même les monophysites trop débonnaires, jusqu'à ce que l'empereur Justin, en 519, l'exilât en Thrace et ensuite en Paphlagonie, où il mourut, à Gangres, en 523. Chose notable, son erreur christologique, d'ailleurs plus verbale que réelle comme celle de Sévère d'Antioche, n'altéra point l'orthodoxie de sa doctrine spirituelle qui, selon la plus pure tradition syrienne, s'appuie très fermement sur la foi, sans ignorer pourtant les spéculations de l'Ecole d'Alexandrie. Philoxène écrivit ces homélies pour des moines ; et après les avoir données en lectures spirituelles dans divers monastères de Mésopotamie, de Syrie, il les édita lui-même sous forme de recueil.

Ce sont des traités contenant un enseignement spirituel des règles

monastiques qui vise non pas à les décrire de manière « corporelle », mais à les faire observer librement selon la loi intérieure du Saint-Esprit. Par là, ils intéressent les simples chrétiens qui, eux aussi, sont appelés à la liberté des enfants de Dieu. La première homélie, qui sert de prologue au volume, expose « l'ordre général de la discipline » qu'on doit établir dans l'âme pour triompher des passions : celles qui sont communes à tout homme et celles qui sont propres au disciple du Christ. Ce fondement n'est autre que « Jésus-Christ, notre Dieu », le Maître auquel il faut penser nuit et jour. Les six homélies suivantes enseignent « comment on commence dans l'état de disciple du Christ » : c'est par la foi, la simplicité, la crainte de Dieu. Les six dernières nous apprennent « par quelles lois et par quelles règles on s'avance jusqu'à la perfection » : c'est par le renoncement au monde, la lutte contre la gourmandise, la victoire sur le désir de la fornication. Philoxène traite deux fois de chacune de ces vertus ou pratiques d'ascèse. Et comme il le fait de manière différente, on peut supposer qu'il a donné deux séries de lectures spirituelles sur ces sujets.

Sa doctrine, tirée de la foi mais nourrie d'expérience, nous apparaît d'une élévation, d'un équilibre et d'une finesse psychologique surprenantes. L'on n'est point étonné que les Syriens Jacobites vénèrent Mar Philoxène comme un docteur et comme un saint. Notons l'importance qu'il attache à la simplicité, qui précède la foi en faisant recevoir seulement ce qui est dit par Dieu, et sans laquelle il est impossible de vivre dans la pratique des bonnes œuvres. Signalons aussi son enseignement sur la nouvelle nature dont on se revêt au baptême, et à laquelle on ne peut se conformer parfaitement sans sortir du monde intérieurement comme extérieurement ; et encore, dans ses deux homélies dirigées contre « les passions de la fornication », sa pénétrante analyse des rapports du désir et de l'action. Nous conseillons vivement aux prêtres et particulièrement à ceux qui ont à donner des exhortations spirituelles, de lire ces *Homélies*. Ils y trouveront le pur esprit de l'Evangile et comme un condensé de l'expérience du monachisme syrien. D'excellentes tables des citations et allusions scripturaires et des idées leur faciliteront cette étude. En félicitant l'auteur de ce travail si utile, nous n'avons qu'un regret : celui de devoir laisser aux syriacisants le soin d'apprécier la valeur de sa traduction. Mais les introductions montrent assez qu'elle est l'œuvre d'un savant.

E. Boularand, S. J.

Saint Thomas, *Somme Théologique, Le Baptême et la Confirmation.* Traduction française par P. Th. Camelot, O.P., Nouvelle édition. — Paris, Editions du Cerf, 1955. Un vol. in-16 de 424 pages.

Dans la troisième partie de la *Somme Théologique*, saint Thomas consacre six questions au Baptême et une à la Confirmation. Elles

présentent un grand intérêt pour le théologien et l'historien, en particulier celles qui concernent le Baptême. Le Docteur Angélique y vérifie les principes et les définitions du traité des sacrements en général, précédemment élaboré aux questions 60-65. Les familiers de la théologie positive préfèreraient qu'il eût étudié chacun des sacrements en particulier avant d'en exposer la théorie générale. Cependant l'ordre logique auquel il se soumet ne le détache aucunement des sources vives de la foi. Et c'est une joie de voir comment sa théologie s'enracine à chaque instant dans l'Ecriture et dans la Tradition patristique et tire d'elle richesse et saveur. Il s'est vraiment assimilé tout ce que la science de son temps lui permettait de connaître sur les deux premiers sacrements : le nombre des autorités qu'il cite en témoigne. A propos du Baptême, selon un plan simple et clair, il étudie d'abord « ce qui appartient au sacrement lui-même » (q. 66), les ministres qui le confèrent (q. 67), les sujets qui le reçoivent (q. 68), les effets qu'il produit (q. 69). Il traite ensuite, comme en appendice, des rites préparatoires au Baptême : la circoncision qui l'a précédé et figuré (q. 70), le catéchisme et l'exorcisme qui l'accompagnent (q. 71). Quant au sacrement de Confirmation, saint Thomas ne lui réserve que la question 72. Mais celle-ci, qui comprend douze articles, ne laisse dans l'ombre aucun point essentiel au sujet.

Le P. Camelot, O.P., a revisé de près toute la traduction du texte éditée par le P. Boulanger en 1929. Il l'a modifiée assez souvent pour la rendre plus précise et plus aisée. Nul ne disconviendra qu'il ait parfaitement réussi à lui donner ces deux qualités. Surtout il a totalement refait les *Notes explicatives*, dont l'ensemble constitue l'*Appendice I*. Par leur clarté, leur concision et leur solidité, elles satisferont les savants sans décontenancer le lecteur moyen. Il a groupé ensuite dans l'*Appendice II*, sous le titre : *Renseignements techniques*, six *Notes historiques et doctrinales* de plus d'étendue, toutes rédigées de neuf : *Baptême et foi* (q. 68, a. 8), *Le Baptême des enfants* (q. 68, a. 9), *L'opinion de Cajetan sur les enfants morts sans Baptême* (q. 68, a. 2 et 11), *Symbolisme et effets du Baptême* (q. 66, a. 3 ; q. 69, a. 1-5), *L'histoire de la Confirmation*, *Les effets de la Confirmation*. Disons qu'elles sont d'un théologien bien informé, qui s'intéresse particulièrement au rapport du Baptême avec la foi, si heureusement mis en lumière par saint Thomas. L'auteur a estimé n'avoir pas à traiter du sort des enfants morts sans Baptême : de la question des limbes. Le lecteur est un peu déçu de ne pas trouver ici ce grave problème posé et résolu dans sa totalité. Après les *Notes bibliographiques*, intégrées dans l'*Appendice II*, viennent une *table alphabétique des matières traitées*, une *table des auteurs* cités dans le texte de saint Thomas, particulièrement précieuse, qui permet d'embrasser d'un regard les sources principales de la pensée du grand Docteur, et la *table des matières*. Dans ce volume, le P. Camelot, qui n'est pas seulement un théologien mais encore un patrologue, nous fait bénéficier des résul-

tats des travaux qui se sont multipliés depuis vingt-cinq ans sur les sacrements de l'initiation chrétienne. Saint Thomas n'y perd rien, bien au contraire : on admire davantage sa profondeur et son originalité quand on place sa théologie dans la perspective de l'histoire.

E. BOULARAND, S. J.

Dom Augustin BAKER. — *La Sainte Sapience ou les voies de la prière contemplative.* Traduction par une Moniale bénédictine du Mont-Olivet. Introduction et Notes de Dom Jean JUGLAR OSB, Paris, Editions d'Histoire et d'Art, Plon, 1956, in-8°, 248 pages.

A son décès, à Londres en 1641, le bénédictin anglais Augustin Baker laissait une œuvre spirituelle considérable, dispersée en une vingtaine de traités plus ou moins étendus, qui sont restés presque tous manuscrits. Un de ses confrères, Serenus Cressy entreprit de coordonner et d'organiser en une somme cette doctrine aux traits personnels accusés, que l'auteur n'avait pas eu loisir d'exposer méthodiquement. Ce fut la *Sancta Sophia*, publiée à Douai en 1657, rééditée par J. Norbert Sweney sous le titre *Holy Wisdom* (Londres, 1876 et 1933). Une traduction française par une moniale bénédictine du Mont-Olivet est présentée par Dom J. Juglar (*La sainte Sapience* (coll. Tradition monastique) Paris, Plon, 1954, et 1956, 2 vol. in-8°, XXIX-351 et 256 p. fr. 1.200 et 900). L'auteur résume lui-même sa doctrine dans cette formule générale : « Elle groupera, dit-il, tous les devoirs nécessaires sous ces deux principaux : la mortification et la prière ». Il y revient plus loin : « Ces deux devoirs ne doivent jamais être séparés... Chaque acte de mortification accompli en vertu de la prière intérieure accroît en nous la grâce de Dieu et nous dispose à une prière plus parfaite » (t. I, p. 176 et 198). L'accent se place avec plus de force sur la prière intérieure à ses degrés successifs. Baker rejette les méthodes trop poussées de méditation, telles que les proposent, par exemple, Louis Du Pont, Rodriguez, Louis de Grenade ; il les décrit, mais cette description n'est-elle pas une charge (t. II, p. 77) ? Il préfère d'autres maîtres, les mystiques anglais ou germaniques, il s'inspire surtout de Canfeld, de Constantin de Barbanson (t. II, p. 68) et de son expérience personnelle ou de directeur spirituel. Par la méthode des actes de volonté et des aspirations qui bientôt leur succèdent, il entend pousser et guider les âmes vers la contemplation et ses sommets, toujours dans les mêmes perspectives volontaristes. Dans une introduction documentée et clairement conduite, Dom J. fait voir les mérites de cette doctrine et explique ses insuffisances, dues aux circonstances historiques. Baker fut un de ces missionnaires héroïques qui, toujours pourchassés par la police, travaillaient à maintenir en Angleterre, au péril de leur vie, l'Eglise persécutée,

Pierre DEBONGNIE, C. S. S. R.

CHRONIQUE

Le texte des Exercices Spirituels de Saint Ignace

Malgré le foisonnement incessant des commentaires et adaptations des *Exercices spirituels*, on se ferait gravement illusion si l'on croyait qu'il ne reste plus de problème historique, même essentiel, à résoudre. C'est ce que notait en 1954 un collaborateur de la revue *Manresa* (L. Brunet, *Ejercicios de San Ignacio*, dans *Manresa*, t. 26, avril-juin 1954, p. 207) : « On a beaucoup écrit sur la genèse et la formation des Exercices... : où et quand ils ont été conçus et rédigés ; ce qu'il y a en eux de substantiel, ou bien d'accidentel et de secondaire... Il demeure regrettable de ne pas savoir comment Ignace eut l'idée d'un plan si naturel, si efficace, si logique, si pratique. Est-ce que ce fut par une évolution, un développement dialectique, un enchaînement de vérités fermement élaborées, ou plutôt par une intuition fulgurante, géniale ; ou mieux encore par une illustration divine très éclairante qui, d'un seul coup comme dans une vue panoramique et schématique, en fit voir à Ignace toute la trajectoire d'ensemble avec toutes les étapes principales depuis le début jusqu'aux cimes de la contemplation ? ».

Sans chercher à détailler, avec cet auteur, les points nombreux où nos connaissances doivent s'avouer insuffisantes, reconnaissons tout d'abord que, depuis l'année 1919 où le P. Codina nous révélait tant de textes inédits dans son édition des *Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, (en abrégé *Ex.*), la chasse n'a guère été heureuse en ce qui concerne les *manuscrits* des Exercices. La situation présente n'est pas très différente de celle que le P. Pinard de la Boullaye a fixée dans ses *Etapes de rédaction des Exercices*, d'abord publiées en 1945 ; la septième édition, de 1950, signala cependant un nouveau manuscrit, le *Martiniensis* (publié dans la R.A.M. XXII, 1946, 253-275), issu des retraites données par le Bienheureux Pierre Favre à Louvain vers 1543-1544, mais s'arrêtant après la première semaine. Une copie de l'Autographe espagnol, autrefois possédée par le P. Nadal, a été retrouvée par le P. Batllori à la Bibliothèque nationale de Mexico (Mss 998, analysé dans *Manresa* t. 24, 1952, p. 127-144) elle ne nous apporte pas non plus beaucoup de nouveau, sauf des

méditations sur la mort et le jugement. De tous les documents essentiels dont nous connaissons l'existence dans le passé, aucun n'est revenu jusqu'ici à la lumière : ni le recueil de transcriptions commencé par Ignace à Loyola pour lui-même, ni les « papiers » rédigés par lui à Manrèse « pour les autres », ni les ensembles plus élaborés d'Alcala, de Salamanque ou de Paris en espagnol et en latin, ni le manuscrit recopié pour le cardinal Contarini en Italie... Rien ne nous laisse prévoir que la réédition préparée par le P. Calveras pourra remédier à ces énormes lacunes, autrement que sur des détails d'exégèse textuelle, et nous courons le risque d'être déçus sur ces points en ce qui touche *directement* aux Exercices spirituels.

Il n'en est heureusement pas de même en ce qui les concerne *indirectement*. Tout d'abord, les *Directoires* scrutés avec tant de soin par le P. Iparraguirre (dans la réédition de 1955 (Monumenta ignatiana, series II, t. II, *Directoria* (1540-1599, Rome 1955 en abrégé *Dir.*), s'ils étaient assez bien connus pour les pièces les plus importantes depuis 1919, ont bénéficié largement d'un éclairage très suggestif ; successivement, nous voyons défiler les témoins les plus autorisés : saint Ignace lui-même, Polanco, Miron, Mercurian (identifié par le P. Iparraguirre), Cordeses (nouveau), Gil Gonzalez Davila, Directorium variorum, Directoires officiels de 1591 et 1599. Le meilleur des annotations de ces Directoires a été emprunté par le P. Iparraguirre aux deux tomes, très enrichissants, de sa *Pratique des Exercices* du vivant d'Ignace et immédiatement après sa mort (*Prâctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor* (1522- 1556), Bilbao-Rome, 1946, 55, 320 pages : *Historia de los Ejercicios de San Ignacio* vol. II *Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgaciôn del Directorio oficial* (1556-1599), Bilbao-Rome 1955, 48. 588 pages). Les trois tomes consacrés à l'autre œuvre de saint Ignace, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, surtout le premier des *Monumenta praevia* en abrégé *Const.* (Rome, 1934) sont des plus révélateurs sur la manière dont Ignace concevait son travail d'auteur, en accordant un rôle important à des collaborateurs tels que le P. Polanco.

A côté de ce dernier, la place tenue dans la Compagnie naissante par le P. Nadal nous apparaît de plus en plus considérable, principalement grâce aux multiples travaux du P. Nicolau (voir surtout *Jeronimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1948). (M.H.S.J., Rome).

Les *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis* (en abrégé *FN*) éditées soigneusement par le P. de Dalmases (vol. I, 1943, vol. II, 1951, vol. III en préparation), en même temps qu'elles nous ont donné plus fidèlement les confidences d'Ignace lui-même et de ses premiers compagnons, ont souligné, avec les apports des Pères Polanco et Nadal, ceux du Père Ribadeneira. C'est grâce à tant de sources, auxquelles des trouvailles fécondes ont beaucoup ajouté, que le P. Pedro de Leturia put rédiger des articles et même

un petit ouvrage, absolument fondamentaux : El gentilhombre Iñigo Lopez de Loyola, 2e édition, Barcelone 1949.

La synthèse très étudiée que le P. de Guibert a faite de tous ces apports dans son grand ouvrage sur *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (achevée à sa mort en 1942, publiée seulement par le P. Lamalle) peut nous servir de point de départ pour les précisions nouvelles que nous voudrions y ajouter, avec une brève conclusion sur certains problèmes historiques qui nous paraîssent se poser.

Dans le tableau chronologique qui suit, la *première colonne* n'a guère besoin d'explications : on y trouve, depuis 1521 (Pampelune et Loyola) jusqu'à la fin de 1956, la succession des *années* (avec les mois et les jours en certains cas). L'on y a distingué trois Parties, de longueur très inégale : 1° *du vivant de S. Ignace* (20 mai 1521-31 juillet 1556) en quatre périodes ; 2° *depuis la mort d'Ignace jusqu'à la restauration du P. Roothaan* (1556-1829) en deux périodes ; 3° *depuis le P. Roothaan jusqu'à nous* (1829-1956) en trois périodes. Cette division satisfera, pensons-nous,toutes les exigences, bien qu'elle soit susceptible d'être perfectionnée pour les détails.

La *sélection* des événements admis à figurer dans la *deuxième colonne* apparaîtra, au contraire, comme beaucoup plus arbitraire et même tendancieuse. Elle ne sera justifiée qu'à l'aide des considérations qui suivront ce Tableau chronologique.

Les deux dernières colonnes se comprennent sans trop de peine, surtout la *troisième* consacrée à l'élaboration et à la tradition du *texte espagnol*, soit sous sa forme manuscrite, soit sous sa forme imprimée. Quant à l'évolution du *texte latin*, très complexe, la *quatrième colonne* en donne les principales caractéristiques : tout d'abord une version presque *littérale* de l'espagnol puis à partir de 1547, la *Vulgate latine*, élaborée par le P. des Freux, enfin la *Version du P. Roothaan* (1837-1854) qui, tout en reprenant d'une manière indépendante la tradition de la version littérale, n'a point empêché la *Vulgate A'* de figurer côte à côte avec elle jusqu'à nos jours dans la plupart des éditions officielles des Exercices.

Premières conclusions sur les courants manuscrits

La seule inspection du Tableau chronologique (p. 214), fait immédiatement ressortir que, pour les Exercices spirituels, la tradition manuscrite et imprimée se divisa rapidement en *deux courants*, l'un *espagnol*, l'autre *latin*. *Chacun* d'eux se subdivisa lui-même en *deux*. En bonne méthode historique, il convient de suivre d'abord *séparément* ces quatre courants avant de les confronter entre eux.

I. *Le courant espagnol.*

1° Ce courant espagnol commença, dès Loyola, par le *cahier de transcriptions* calligraphié par S. Ignace pour son usage personnel, et

utilisé encore par lui durant les premiers mois de Manrèse. Il ne nous est *rien resté* de ce cahier, pas plus que de la relation du pèlerinage à Jérusalem, sauf ce qui, d'une manière difficile à discerner, a été utilisé dans les papiers « utiles à d'autres » où Ignace consigna ses expériences vers le milieu de son séjour à Manrèse.

2° Nous ne possédons pas non plus les *papiers* qui, retouchés, furent examinés à Alcala, Salamanque, Paris, et qui furent repris, comme dit Nadal, *post consummata studia*, après qu'Ignace eût fini ses études. Une date approximative de cette dernière refonte nous est donnée par la lettre qu'Ignace écrivit de Venise le 12 février 1536 : il y dit à son correspondant, Jacques Cazador, « qu'il va bientôt pouvoir lui renvoyer les « quelques livres » (M.H.S.J., Mon. Ignatiana, series prima, tomus I, p. 96) dont il se sert, parce qu'il cessera ses études pour se livrer à des « occupations plus importantes ».

Le témoin le plus important de ce livret est, d'après tous les commentateurs, le manuscrit espagnol que l'on appelle un peu abusivement l'*Autographe*, bien qu'il ne soit écrit de la main d'Ignace que pour quelques corrections. Il serait donc indispensable de savoir quel est le scribe employé par Ignace et, par ce moyen, nous pourrions éventuellement le dater. Or l'accord ne s'est pas encore fait sur ce point. Le Père Codina, après avoir longuement hésité, avoua d'abord son ignorance (*Exerc.* p. 139), puis, dans un supplément non daté, il suggéra le nom du P. Ferrao (*Exerc.* p. 1276), secrétaire de la Compagnie avant le P. Polanco (par conséquent, avant Pâques 1547), mais ensuite les éditeurs des Monumenta se rétractèrent et se bornèrent à constater que ce scribe était le même que celui de certaines des premières Délibérations en 1539 (*Const.* t. I, p. XXXVII-XXXVIII, XLIV-XLV, LXVII-LXVIII...).

A titre d'hypothèse, l'on suggéra donc le nom du onzième des signataires de ces Délibérations, Diego de Caceres, qui ne persévéra point dans sa vocation à la Compagnie de Jésus (Henri Bernard-Maître, *Quel est le scribe de l'Autographe des Exercices spirituels* ? dans les *Mélanges Cavallera*, 1948, p. 401-404) ; le P. de Dalmases a démontré qu'il ne pouvait pas être question de lui (*Notas Ignacianas*, dans *Estudios eclesiasticos*, t. 24, 1950, p. 98-101).

C'est au biographe de Saint François Xavier, le P. Schurhammer, qu'il faut attribuer la solution de cette énigme. Après examen comparatif des documents des Archives romaines, il conclut, au moins d'une manière problématique, que le très jeune Ribadeneira fut le scribe de l'Autographe, comme de beaucoup des documents capitaux pour la période de fondation de la Compagnie (Franz Xaver, t. I, 1955, p. 448, note 6).

Cette conclusion, avancée comme probable, est confirmée par ce que nous savons de la très belle écriture de Ribadeneira (P[is] P. de Ribadeneira, M.H.S.J., t. I, 1920, p. XXI) et de la confiance que

(suite p. 226)

TABLEAU CHRONOLOGIQUE POUR
DES EXERCICES SPIRITUE

PREMIÈRE PARTIE. — DU VIVA

1re Période : En Espag

Chronologie	*Evénements*
1521-V-20	Blessure à Pampelune.
VI ca 5-VIII	Loyola : pénible convalescence.
VIII-début IX	— lectures Vie du Christ, Légende dorée.
1522-II.	— conversion.
III-22-24.	Montserrat.
25	Manrèse :
fin-III-fin VII	— méditations 1re semaine.
VIII.	— tempête de scrupules.
IX.	— consolations, illustration du Cardoner.
	— prédication à groupe de dévotes, contemp tion de la vie du Christ (règne, 2 Etendard
1523-II-17/18.	Barcelone.
III-29.	Rome.
V ca 14.	Venise.
VII-24-X-3.	Palestine.
1524 mi-I.	Venise.
Carême (10-II-27-III)	Barcelone-Manrèse-Barcelone recrute trois compagnons.
1525	Barcelone.
1526 (fin ?)-III.	Alcala :
	— recrute 4e compagnon.
XI-21.	— 1re sentence sur « alumbrados ».
1527-III-6.	— 2e procès.
V-2-21.	— 3e procès.
VI ca 21.	quitte Alcala.
début (?) VII.	Valladolid : archevêque Fonseca.
fin (?) VII.	Salamanque.
VIII-ca 20-22.	— libéré de prison, sentence.
mi-IX.	quitte Salamanque.
	Barcelone.

2e Période : A Pa

1528-II-2.	Arrive à Paris : loge avec Pierre.
IV après 12.	Se réfugie à l'hôpital.
	Vie errante de « clochard ».
1529-II ?	Part pour Flandres (Vivès à Bruges).
début III.	Pedro Ortiz, rentrant Espagne, le dénonce à Ory.
IV.	
VII.	Va Rouen aider Pierre.
été	Diogo de Gouveia rentre de Portugal.
IX fin	Entre collège Ste Barbe dans chambre Favre et Xavi
XI ca 11	Diogo remplacé par neveu André.

'RADITION MANUSCRITE ET IMPRIMÉE
DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

DE SAINT IGNACE (20.V.1521-31.VII.1556)

20.V.1521-fin 1527)

Espagnol	*Latin*
Extraits de lectures pour lui-même). Discernement des esprits 1re semaine). Confession générale à dom Chanones). Exercitatorio de Cisneros?).	
Discernement des esprits 2e semaine). Gerçonsito). ommence à rédiger expériences « pour les autres ».	
Récit du pélerinage ? FN I 1-4).	
	(étudie grammaire). (Erasme ? pour latin).
Erasme chez Eguia).	(étudie Faculté des Arts).
papiers).	
listinction entre péché mortel et véniel	

.II.1528-fin 1536)

Espagnol	*Latin*
onne Exercices à Pierre). — à Juan de Castro. elations avec Peralta, Amador).	(étudie grammaire au collège Montaigu). (fréquente Saint-Victor, surtout Chartreuse).
onne Exercices à Peralta, Amador). qui, avec Castro, vont hôpital). meute des Espagnols pour libérer les trois).	
	(va trouver Ory qui l'innocente).
ientôt épisode de la « salle »). enonce provisoirement à l'apostolat).	(Summulae sous maître Peña). (répétitions avec Pierre Favre).

Chronologie	*Evénements*
1530 été	2e voyage de quête en Flandre (Anvers).
X-1	
1531 vers Pâques	
été	3e voyage de quête (Angleterre).
X-1	
1532	
XII avant 25	Bachelier ès-arts.
1533-IV après Pâques	
ca VI	Favre va en Savoie règler ses affaires.
ca X	Lainez et Salmeron arrivent Paris.
XI-I	Discours de Nicolas Cop (aidé par Calvin ?).
1534 début	
IV après 5	Maître ès-arts.
VIII-15	Vœux à Montmartre (N.D. des Champs).
IX	
X-13-14	Affaire des Placards.
1535 début	
vers mi-III	
fin III-début IV	quitte Paris.
fin IV-X	Ignace en Espagne.
VIII-15	Montmartre : renouvellement des vœux.
fin 1535-début 1536	
1536 début	Ignace, après Bologne, à Venise chez Andrea Lippoma
VIII-15	Montmartre : renouvellement des vœux.
XI-15	Les neuf compagnons quittent Paris, laissant Caceres.
-16	
fin	

3e Période : En Italie jusqu'à l'approbation

1537-I-8	Venise tous se retrouvent.
Mi-carême-début V	les neuf vont à Rome.
V-fin IX	Venise : ordinations, ministères
X-13	— Nonce Verallo rend sentence en faveur d'e
	Ignace quitte pour Rome avec Favre et Lainez.
mi-XI	— a vision de la Storta.
1538 avant carême	Mont-Cassin :
VI-VIII	Rome : graves ennuis, suivis de sentence favorable Vicaire Conversini (18-XI).
XI entre 18 et 23	oblation au Pape.
1539 mi-III	Délibérations sur nouvel ordre (avec Caceres).
	Lainez propose de fonder des collèges (FN I 610 ; cons p. CCVI).
VI	De Montepulciano, Strada réclame règles « de discreti spirituum,... » (Mixt. I-22).
20	Favre et Lainez quittent Rome.
VII-VIII	Rédaction de première formule de l'Institut.
IX-25	De Sienne, Strada réclame encore « otras cosas nuevas se han adjunto » (Mixt. I-29).
1540-III 4 et 16	Rodrigues quitte Rome par mer, et Xavier par terre.
IV-7	Brescia, le vicaire général a reçu « los Ejercicios por va manos y varios modos » (Fab. 26-27).

Espagnol	*Latin*
(aide Xavier régent à Dormans-Beauvais).	(Logique sous maître Peña). (Favre se décide à l'imiter). (Physique sous maître Peña).
(donne Exercices à trois docteurs, dont Moscoso, Valle ?).	(donne Exercices à Mazurier).
	(commence théologie chez Dominicains).
	Retraite Pierre Favre (*Coloniensis* ?).
(retraites Lainez-Salmeron Bobadilla-Rodrigues).	
(retraite François Xavier).	(se réunissent le dimanche chez Chartreux).
(échec avec Nadal).	
	Chez inquisiteur Liévin : copie des Exercices. Favre « frère aîné » des compagnons. Favre avec le Jay et les autres. — donne Exercices John Helyar : *Reginensis*. Favre avec Broet et Codure.
(De Venise, Ignace à Miona sur Exercices).	
(A Venise, Ignace traite avec Caraffa).	? Retraite de Pierre Contarini qui copie exemplaire,

Exercices spirituels (8 janvier 1537-31 juillet 1548)

Espagnol	*Latin*
(fin III, les neuf aidés par Ortiz à Rome).	
(40 jours de retraite à Ortiz).	Monitum Doctoris Ortiz (Ex. 699-700).
(retraite de François Strada).	

Chronologie	*Evénements*
début printemps	Jeunes jésuites envoyés à Paris avec Diogo Eguia Caceres y donne retraites.
VII-26	De Lisbonne, Xavier demande Exercices pour le R (EX. I-47).
IX-8	Rome, Ribadeneira entre, âgé de moins de 14 ans, écritu « perpulchra » (Rib. I-XXI).
	— Ignace le charge de copier documents importan (Rib. I, 15 note 1), v.g. Délibérations, « Autographe
27	— Bulle d'approbation « Regimini militantis Ecclesiae
fin	Favre quitte Parme avec Ortiz (et ? ses notes sur le élections : AHSJ 25 (1956) 437-454, Misc. Comillas 2 [1956] 25-181).
1541	
IV-22	Rome, Ignace élu Général (FN. I-15-22). *Versio prima*
VII-2	(Ex. 162-163 563, col. 1).
	Défection de Caceres à Paris (l'Autographe serait-il so exemplaire ?).
1542	
IV-28	Ribadeneira quitte Rome pour Paris où ne résidera qu'u mois environ (fin VI-24-VII).
1543 entre VII-VIII	Favre à Cologne.
IX	— Louvain.
1544-I-VII	Favre retourne Cologne.
II-1545-II-27	Ephémérides de Saint Ignace (Const. I, 86-158).
1545-III-15	Ignace à Jean III sur accusation d'illuminisme (FN 50-54).
XI-5-27/29	
1546	Exemplaire x de l'« Examen generale » (Const. II, XXVI XXVIII, 2-125 1re colonne).
VI-7	Borgia à Saint Ignace pour faire approuver Exercice (Borg. II, 514-5).
VIII-I	Favre meurt à Rome.
IX ou peu après	Frusius vient Rome.
fin-début 1547	
	(? Corrections *Autographe* « sin determinarse por (Révision *Versio Ia B*).
1547 après Pâques	Polanco secrétaire à Rome.
VI-6	Lainez à Polanco sur Ignace (FN I 54-145).
? VI-VII	
1547/48	Polanco, Summarium hispanum (FN I 146-256).
—	— Informatio ad Carol. V (Const. I, 240-4).
XII-27	Borgia dépêche Didace Sanchez à Rome pour approbatio (Borg. II, 537).
1548 début	Pedro Ortiz meurt en Espagne.
VII-31	

Espagnol	*Latin*
[M]elchior Cano commence à s'inquiéter).	
	Favre commence à rédiger son Mémorial (Fab. Mon.).
	Favre donne Exercices à St Pierre Canisius dont « Modus tradendi Exercitia » (Dir. 133-4 nº 8). *Martinensis* (RAM 22 [1946] 253-275). *Coloniensis* (*Ex.* 579-623).
[Re]traite de Nadal sous direction de S. Ignace.	
[F]rusius achève *Vulg. A* (Ex. 149).	
[E]xercices approuvés par Card. de Burgos (MI, I, 1, 530).	
[Br]ef d'approbation (Ex. 216-218).	

4e Période : De l'approbation des Exerci

Chronologie	*Evénements*
1548-VIII-début	
VIII-ides	
IX-11	
1549-VII	Ignace à Borgia « Sobre Texeda y revelaciones » (MI, I, 632-654).
1549/51	Polanco, Summarium italicum (FN I, 256-298).
1550	Louis du Coudret, Informatio à Charles III de Sav (Mixt., II, 338-346).
1551	Index espagnol de Fernando Valdès (Reusch I, 133-9).
1551/52	Polanco, Brevis informatio (FN I, 299).
1553	François Polmio Informatio de origine Societatis (FN 299-300).
IV-10	Nadal nommé Visiteur d'Espagne.
IX (VIII ?) 4	Acta Patris Ignatii (FN I, 328, 354-7).
XII avant 20	Mancio O.P. attaque « sit » au lieu de « esset » (cf. Mi III, 667, 672).
1554-I-III-4	8 apologies pour Exercices (Ex. 649-694).
IV-12	Polanco à Nadal : « ne pas corriger » « sit » (MI, I, 6, 5 Ex. 154).
VIII-20	Valladolid, Second Index de Valdès (Reuseh I 199).
X-18	Nadal revient d'Espagne.
1554-1556	Nadal, Apologia pro Exercitiis (FN I, 314-322 : chron III, 503-524 ; Nadal IV, 820-873).
1555-I-26-X-18	Memoriale Lud. Gonçalves de Camara (FN I, 508-74 Dir. 113-6).
IX-22-X-20/22	Acta P^{is} Ignatii (= Autobiographie, Récit du pèle FN I, 328, 362, l. 78-82).
fin	3 Informations de Polanco (FN I, 300-2).
1556-I-III	Responsio decreto Parisiensi (MI, I, 12, 614-629).
III	Melchior Cano.
V-30-VII-18	4 lettres à différents Pères (Dir. 107-110).
VII-31	Ignace meurt à Rome.

DEUXIÈME PARTIE. – DEPUIS LA MORT DE SAINT IGNA

1re Période. L'élaboration

1556-VIII-6 et s.	Lettres envoyées après la mort d'Ignace (FN I, 762-805)
1557-I-2 et 4	Rome, Collège romain, exhortations de Nadal (FN II 1-
	Nadal, Apologia contra censuram Facultatis theolog parisiensis (FN II, 38-113).
1558	
1559	Index espagnol de Valdès.
	Lainez, Adhortationes in librum Examinis (FN II, 127-15
1559/61	Nadal Scholia in Const^{es} et Declar^{on} (Nicolau, Nadal,84-8
fin **1560-1561**	
1561	— Exhortation Alcala (FN II, 160-204).
	— — Coïmbre et 4 autres (Dir. 121-6).
1563	— Dialogi pro Societate contra haereticos (FN 219-280).
1564-XII-8	Polanco, Informatio de Instituto S.J. (FN II, 304-311).

à la mort de Saint Ignace (31.VII.1548-31.VII.1556)

Espagnol	*Latin*
Versio prima B' (corrections) Ex. 223-563, 3e col.	*Vulgate A'* (corrections : Ex. 222-562 2e col). Polanco, Praefatiuncula (Ex. 218-9). Achevée d'imprimer Antoine Bladius.
	??Ignace aux PP. portugais (Dir. 111-2).
	?? Directoires inachevés de S. Ignace. (Dir. 88-105 : dicté à Vitoria).

JUSQU'AU P. ROOTHAAN (31.VII.1556-9.VII.1829)

Directoire officiel (1556-1599)

(Le texte espagnol continue à circuler en manuscrit jusque 1615).	(c'est la *Vulgate* seule qui est utilisée) 91 éditions : cf. Ex. p. 729-742.
	1re Cong. générale demande Directoire à Lainez.
copie par Ignace Nieto pour Saragosse (Nadal III 423-4).	

Chronologie	*Evénements*
1565-VII-2	François de Borgia élu qui nomme Commission pour Directoire.
1573	Mercurian.
	Divers Directoires, vg. ca 1573-5 Polanco Directorium (FN II, 272-328).
1574	Polanco, De vita P. Ignatii et de Societatis Jesu initiis (FN II, 506-597).
1575-III-15	Mercurian, Ordonnance sur lectures de jésuites.
1577	Hall Nadal Adhortatio 6ª (Nadal IV, 666-670).
1580-IV-3	Mort de Nadal.
VIII-1	Mort de Mercurian.
1581-II-19	Aquaviva élu Général.
1582 ou avant	Directorium Mironis (Dir. 365-418).
ca **1587**	P. Gil Gonzalez Davila, Annotationes (Dir. 483-529).
	?? P. Cordeses, Directorium (Dir. 529-561).
ca **1590**	Directorium variorum (Dir. 562-751).
1590-V-8	Lettre d'Aquaviva sur l'oraison.
1591-IV-5	Directorium impressum (Dir. 568-751).
1591-1593	Diverses réponses (Dir. 755-793).
ca **1595**-8	Iudicium deputatorum (Dir. 794-800).
1596-VI-25	
1599-X-1	Préface au Directoire définitif (Dir. 569-751 : 54 éditions).
	2e Période. De l'élaboration du Directoire
1611	Achille Gagliardi (t. 6.VII.1607), Breve compendio.
1611-IX-22	Madrid mort du P. Ribadeneira.
1615	
1617-IX-24	Lisbonne, mort du P. François Suarez.
1625	Lyon, Suarez, De Religione tome IV.
1642	Le Gaudier, Introductio ad solidam perfectionem...
1667	Surin († 22-IV-1665), Fondements de la Vie spirituelle.
1687	Diertins, Sensus Exercitiorum spiritualium.
1700	Diertins, Historia Exercitiorum spiritualium.
1731	P. Jean et Ignace Pinius, S. Ignace dans t. VII des Acta Sanctorum.
1755	P.J. Petitdidier, Exercitia spiritualia tertio probationis anno.
1762	Suppression de la Compagnie.
1798	Henri Walther, Exercitia spiritualia.
1804-VIII-IX	P. Roothaan : grande retraite sous le P. Eckart en Russie.
1812-6	En Russie, Roothaan, au juvénat, compose De ratione meditandi étudie le texte de la Vulgate avec Menchaca.

Espagnol	*Latin*
	« latinam éditionem in paucis ab Autographo discrepare » (Ex., 158-159).

au R.P. Roothaan (1599-1829)

1re édition espagnole (cf. Manresa 24 [1952] 367-368) 21 éditions : cf. Exerc. p. 701-702.	En dehors d'Espagne, et même dans les pays de langue espagnole, c'est uniquement la *Vulgate A'* qui est employée pour le latin.

TROISIÈME PARTIE. — DEPUIS LE P. ROOTHAAN

Chronologie	*Evénements*
1829-VII-9	P. Roothaan élu Général.
XII-29	— écrit au P. Renault sur Exercices.
ca **1830**	— retrouve Autographe espagnol dans Archives avec Versioprima A.
1834-XII-27	Rome, — De spiritualium Exercitiorum S.P.N. studio et usu, à la Compagnie.
1835	Rome, 1re édition (il y en aura cinq avec retouches, 1838, 1847, 1852, 1854).
1837	P. Roothaan, De ratione meditandi.
1851	Gagliardi, Du discernement des esprits (édité par le P. Boero).
1853-V-8	Mort du P. Roothaan. élection du P. Beckx.
1854	
	65 corrections demandées au P. Jennesseaux par le P. Assistant (Albers, P. J.P. Roothaan II [1912] 443-448).
1882	Gagliardi sur Exercices (publié par P. Van Aken).
1892	Château-Blanc (près Valenciennes), P. Watrigant ne veut pas de simple empirisme. Constitutiones S. J. latinae et hispanicae (édit. Juan José de la Torre).
1906-26	Collection de la Bibliothèque des Exercices (100 brochures)
1908	
1916	Manrèse, Jacques Nonell, Ejercicios, estudio sobre el texto.
1919	P. Codina, Exercitia spiritualia eorumque Directoria.
1924	Louis Peeters, Vers l'union divine par les Exercices (refondu en 1931).
1925	P. Codina, Los origenes de los Ejercicios...
1927	Henri Bremond, Ascèse ou prière ?... (reproduit Vie spirituelle. Supplément 1929-1930).
1928	— — La Métaphysique des saints (t. VII et VIII de l'Histoire...).
1928	Numérotation des Exercices en paragraphes.
1935	P. Ledockowski demande au P. de Guibert, Histoire de la spiritualité de la Compagnie.
1938	P. Pedro Leturia, El Gentilhombre Iñigo Lopez de Loyola.
1943, **1951**	Fontes narrativi de S. Ig. de Loyola et de Soc. Jesu initiis.
1946, **1954**	P. Iparraguirre, Practica de los Ejercicios.
1949	Miguel Nicolau, Jeronimo Nadal.
1954	P.J. de Guibert, La Spiritualité de la Cie de Jésus (éditée par le P. Lamalle).
1955	Directoria (rééd. par P. Iparraguirre).
1956	Anotaciones... Pedro et Francisco Ortiz (édit. par P. Abad : Misc. Comillas, p. 25-114 ; cf. AHSJ t. 25, p. 437-454).

JUSQU'A NOS JOURS (1829-1956)

Espagnol	*Latin*
Versio P. Roothaan jointe à *Vulgate.*	
Versio P. Roothaan (5e éd. retouchée) jointe à *Vulgate.* Traduction française Jennesseaux.	
Edition phototypique des Exercices. *Autographe espagnol Versio prima* (A, B, B') *Vulgate* (A, B).	*Coloniensis, Reginensis.*
	Martinensis (RAM 22 [1946] 253-275).

saint Ignace lui témoigna malgré son jeune âge (de 14 à 16 ans) pour cette besogne (Ib. p. 15 note 1, d'après P. La Palma, Vida del P. Pedro de Ribadeneira, lib. I cap. 2 : Advirtiendo el santo Padre que aunque era niño era de corazón altivo y de honrados pensamientos, para tenerle más obligado y ganado le quizo ocupar desde luego en cosas de confianza y hacerle su secretario y de la Compañia : y llamándole para esto un dia le dio : « Sabeis, Pedro, qué cosa és ser secretario ? » — « Padre, guardar secreto », respondió el. — « Pues hacedlo así », dixo el santo Padre ; y diciendo este *le entrego unos papeles para que fuese escribiendo* ; que como muchas veces decia el mismo Padre Ribadeneira : « Como la Compañia era niña no era mucho que el secretario fuese niño tambien ». Le frère Lopez, compagnon de Ribadeneira, raconte en outre comment Ignace pour mortifier Ribadeneira déchirait ses copies jusqu'à trois, quatre fois et plus pour les lui faire recommencer, et qu'une fois même il le déclara « bon à rien ». « Este muchaco nunca hará cosa de hombre » (ib. p. 14, note 1).

Comme, par ailleurs, nous savons que Ribadeneira, admis le 8 septembre 1540, quitta Rome pour Paris le 28 avril 1542, nous sommes en droit de considérer cet intervalle de temps comme celui durant lequel l'*Autographe* fut fidèlement copié sous les yeux d'Ignace. Aucun des autres exemplaires du texte espagnol n'a la même autorité, bien que certaines variantes signalées par Ribadeneira dans un exemplaire ayant appartenu à Nadal (*Exerc.*, p. 149-150), nous laissent entendre qu'il fut retouché encore par la suite. Tout ceci s'accorde bien avec ce que nous savons sur les additions qu'Ignace fit à son livret durant cette période de 1541, alors que la Compagnie de Jésus était officiellement approuvée par le Souverain Pontife Paul III (27 septembre 1540).

II. *Le courant latin.*

1° C'est à peu près à la même époque que nous ramène l'exemplaire intégral de la *version latine textuelle* que nous appellerons *Versio prima A* (imprimée pour la première fois dans les notes de *Exerc.*, 223-563) et qui se clôt par la formule « Laus Deo Scripta fuerunt ista Exercitia anno Domini 1541 die nono Julii Romae » (*Exerc.*, p. 563, 1re colonne, note b), mais elle aussi elle a une genèse assez compliquée dont nous connaissons, imparfaitement, plusieurs jalons.

Sans doute, à l'occasion du Bienheureux Pierre Favre à Paris, après octobre 1529, Ignace commença sérieusement à faire passer les Exercices spirituels en latin, mais vers Pâques 1531, Ignace se refusait encore à les lui donner. Par contre trois Docteurs en théologie les reçurent avant que Favre passât par eux durant l'hiver de 1533-1534. Nous possédons des exemplaires issus de celui de Pierre Favre, mais beaucoup plus tardifs (le *Coloniensis* vers 1543, le *Martiniensis* vers 1543-1544...).

Actuellement, le témoignage le plus ancien que nous possédions de la version littérale des Exercices est contenu dans les notes manuscrites de l'étudiant anglais John Helyar, ami du cardinal Pole et disciple d'Erasme, qui fit les Exercices à Paris, sous la direction de Pierre Favre, durant la fin de l'année 1535 ou le début de 1536, avant de s'en retourner à Louvain pour y continuer ses études (Diverses inexactitudes, enregistrées à ce propos par les meilleurs auteurs doivent être corrigées à l'aide des *Humanistica Lovaniensia* du chanoine Henri de Vocht, tome IV,). A côté de lacunes difficilement explicables, ce texte si curieux contient des traits « archaïques » du plus grand intérêt, par exemple les allusions palpables aux représentations des mystères d'alors (la Sainte Trinité contemplant la terre par « des lucarnes du ciel », [*Exerc.*, p. 633 « fenestras adornatas in coelo »]. l'âme de Jésus-Christ s'envolant de son corps après sa mort « comme un oiseau blanc » [*Exerc.*, p. 642 : « ceu quaedam alba avis »].

Quoi qu'il en soit de ce témoin presque trop original, nous sommes en droit de conclure que la *Versio prima*, au moins sous sa première forme (Versio prima A de 1541), était substantiellement complète quand Pierre Favre quitta Rome le 20 juin 1539, bien qu'elle put recevoir ensuite les additions réclamées par le P. Strada (juin, 25 sept. 1539) et saint François Xavier (26 juill. 1540). Mais quand saint François de Borgia insista pour faire approuver les Exercices spirituels par le Souverain Pontife, saint Ignace commença par la faire réviser par quelqu'un dont nous ignorons le nom (*Versio prima B*, soumise au Pape avant le milieu de 1547, éditée dans l'apparat critique de *Exerc.*, p. 223-563), puis au moment de l'approbation du Pape (31 juill. 1548), par le P. Polanco, devenu secrétaire de la Compagnie, et par un autre Père (*Versio prima B'*). Aucun de ces trois exemplaires différents de la *Versio prima* ne fut accessible avant l'édition du P. Codina en 1919.

2° Par contre, une nouvelle venue, la *Vulgate latine*, due au jésuite humaniste André des Freux (ou Frusius) et présentée elle aussi à l'approbation du Pape avant le milieu de 1547, supplanta définitivement pour l'impression la *Versio prima*, même dans ses états B et B'. Mais ce que l'on ignorait avant l'édition du P. Codina, c'est que cette Vulgate avait elle aussi passé par deux états, l'un A (imprimé dans *Exerc.*, p. 222-562, apparat critique) et l'autre A' (connu ensuite dans 91 éditions au moins) qui avait subi les retouches du P. Polanco et d'un autre Père avant l'impression d'août 1548. Désormais, jusqu'à sa mort (31 juill. 1556), saint Ignace ne voudra plus servir que de cette édition de la Vulgate A', même pour ses ébauches de Directoire en latin.

Toute cette histoire du texte latin sera ignorée du P. Roothaan quand, reprenant à cinq reprises la confrontation du texte latin de

la Vulgate A' avec celui de l'Autographe espagnol il y discernera des modifications importantes de ce qu'il considérait comme le texte *ne varietur* de saint Ignace. Beaucoup de variantes se retrouvent dans la *Versio prima B'*. Il semble même que certaines des corrections manuscrites portées sur l'Autographe espagnol soient contemporaines de la *Versio prima B* et de la *Vulgate A*, entre autres celle si importante du titre des Exercices « sin determinarse » (*Exerc.*, p. 250, 1re colonne, note a).

En résumé, à côté du *courant espagnol* qui s'interrompt presque complètement en 1548 (avant de reprendre par la première impression de 1615), il nous faut distinguer un *double courant latin*, l'un de la *Versio prima* avorté après juillet 1548 (repris beaucoup plus tardivement sur nouveaux frais par le P. Roothaan), l'autre, de la *Vulgate*, officiellement promu par saint Ignace et sanctionné par la 4e Congrégation générale de 1596. Dans cette perspective, il conviendrait de reprendre l'examen de divers problèmes qui se posent au sujet des Exercices.

Quelques problèmes découlant de ces précisions

La première constatation qui nous paraît découler immédiatement de ces données nouvelles, c'est que l'on est en droit de se demander non plus seulement quelle fut l'influence des Exercices sur la fondation de la Compagnie de Jésus (cf. Pedro de Leturia, A.H.S.J., t. 10, 1941, p. 16-59), mais s'il n'y a pas eu aussi une réaction des Constitutions, ou du moins d'une partie de celles-ci, sur la rédaction finale des Exercices. Nous savons, en effet, que dès avant 1545 une partie importante des Constitutions, c'est-à-dire ce que l'on appelle l'*Examen général* était déjà rédigé, sous la forme du manuscrit dit x (cf. *Const.*).

Un second point à réviser c'est la conception que l'on s'est faite du mode de rédaction de la *Vulgate* latine, due exclusivement à des humanistes, tels que le P. André des Freux. Nous savons expressément qu'il y en eut d'autres à retoucher le texte de la *Vulgate A'*, le P. Polanco entre autres, et que beaucoup de corrections attribuées à un souci presque exagéré d'élégance stylistique se retrouvent dans la *Versio prima B et B'* prosaïquement littérale.

En troisième lieu, ce que nous savons des habitudes de saint Ignace vis-à-vis de ses secrétaires, du P. Polanco en particulier (par exemple dans la lettre sur l'obéissance) nous aide à comprendre comment il a pu faire siennes des retouches émanant de ces derniers (par exemple quand il défendit contre Araoz le mot « sit » au lieu de « esset » dans un contexte qui pouvait lui prêter un sens défavorable : Nadal n'hésitera pas à effectuer la correction manuscrite dans un de ses exemplaires).

Bien plus, tout nous porte à croire que saint Ignace lui-même a collaboré personnellement à ces retouches qui nous apparaissent

aujourd'hui comme modifiant sensiblement le texte de l'Autographe espagnol. C'est, par exemple, très sensible dans les modifications très notables du Fondement des Exercices (sin determinarse por, unice, multum,...).

Si nous essayons de comprendre le motif de ces modifications, il nous semble le trouver tout simplement dans le fait que les textes manuscrits des Exercices traduisent, les uns l'état de la Compagnie *avant sa fondation officielle* (versio prima A, Autographe espagnol, sans les corrections,...), les autres *après sa fondation* et son recrutement en recrues beaucoup plus jeunes (Versio prima B et B', Vulgate A et A', Corrections de l'Autographe espagnol,...). N'est-ce point d'ailleurs ce que voulait faire entendre Ignace dans une de ses confidences au P. Gonzalez de Camara le 1er avril 1555 ? (un peu plus d'un an avant sa mort : FN I 704 1.2-8) : « Hablando el Padre comigo de los exercicios del abad (abbé Jérôme Martinengo), me dixo lo que se sigue : Primeramente, que *agora ya no valia nada*, hablando del rigor con que se daban los exercicios al principio, que entonces ninguno los hacia que no estuviese algunos dias sin comer (nemine tamen persuadente) ; y que agora no se atreveria a consentio mas de un dia (a) algun sujeto recio, *aunque de lo no tenia algun escrupulo* ». Saint Ignace, tout en reconnaissant parfaitement valable la manière de la Vulgate latine, ne concevait aucun scrupule d'avoir donné les Exercices selon l'Autographe et la Versio prima.

A son exemple, n'y aurait-il point lieu de considérer deux manières, également valables, de donner les Exercices, sans sacrifier ni l'un ni l'autre courant : l'une plus stricte pour les mieux disposés (comme durant le troisième An de la formation religieuse), l'autre moins sévère, au moins à ses débuts, pour ceux qui seraient à ménager davantage (par exemple les novices à leur entrée). Il y aurait bien d'autres suggestions à faire dans cette perspective historique, par exemple dans l'emploi des règles du discernement des esprits, ou dans les trois temps de l'élection, mais, manifestement, ces considérations déborderaient le domaine des précisions chronologiques que nous voulions donner à la tradition manuscrite ou imprimée des Exercices.

Spiritualité ignatienne

Les travaux suscités par la célébration du quatrième centenaire de la mort de S. Ignace de Loyola, en 1956, ont mis en lumière l'état actuel de nos connaissances relatives aux origines de la Compagnie de Jésus et aux *Exercices Spirituels* de leur fondateur. Le dépouillement méthodique des *Monumenta Historica S. J.*, poursuivi avec une intensité croissante au cours des vingt dernières années, porte des fruits abondants et savoureux. Il n'est, pour s'en rendre compte, que

de parcourir la bibliographie dressée par l'*Archivum Historicum S.J.*, (XXV, 50, 1956) qui montre à quel point les recherches ont été orientées dans les directions les plus variées et ont touché par maints côtés à des problèmes de spiritualité.

Les biographes du saint fondateur se sont particulièrement attachés à décrire l'évolution de sa vie intime. Cet aspect psychologique domine *La Vie de saint Ignace de Loyola* par Alain Guillermou (édition du Seuil, in-8, 275 p.) qui dépeint son héros comme un représentant typique de la noblesse espagnole du XVI[e] siècle, gentilhomme plutôt que soldat, dont la conversion a fait un maître spirituel merveilleusement adapté aux besoins de l'âme moderne. Le récit alerte suppose une excellente information et laisse apercevoir chez le narrateur, qui n'est ni clerc ni spécialiste de l'hagiographie, les qualités d'un psychologue pénétrant épris de son sujet.

Le Père James Brodrick SJ, l'un des maîtres de l'Hagiographie contemporaine, retrace la première partie de la vie du Saint : *St Ignace de Loyola. Les années du Pélerin*, dont la traduction par J. Boulangé SJ, a paru aux éditions Spes (in-8, 370 p.).

Selon sa méthode coutumière, l'historien britannique s'efforce d'introduire à la lecture des écrits du Saint dont il fait revivre le personnage dans le cadre brillamment reconstitué de son temps et de son milieu.

Ces ouvrages de haute vulgarisation attestent le succès des recherches poursuivies par les spécialistes afin d'éclairer les moindres détails d'une existence féconde. L'apport d'un érudit aussi minutieux que le P. Pedro de Léturia se reconnaît facilement. Le P. José Calveras SJ, dont l'autorité s'est affirmée en de nombreuses études sur les *Exercices Spirituels*, vient de reprendre la question du séjour d'Inigo en Catalogne. Sa monographie : San Ignacio en Monsterrat y Manesa, (Barcelone 1956 in-8, 290 p.) défend, en s'appuyant spécialement sur les dépositions des deux procès canoniques de 1595 et de 1615, la thèse traditionnelle qui place la rédaction des premières notes spirituelles relatives aux *Exercices* à Manrèse et non dans un des ermitages de la célèbre abbaye bénédictine, comme l'ont prétendu Dom Albareda, moine de Montserrat, et le P. Tacchi-Venturi SJ.

Un recueil d'études en langue allemande a paru sous le titre *Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und Sein Vermächtnis* (Aechter Verlag, Würzburg, in-8, 405 p.). Ce remarquable ensemble dû à des spécialistes présente le Fondateur de la Compagnie de Jésus dans des perspectives historiques renouvelées par la science moderne. Le temps est venu, en effet, comme le constate le P. Wülf, directeur de la Revue *Geist und Leben* qui a pris l'initiative de cet hommage collectif à S. Ignace de Loyola, de donner tout son relief à une personnalité religieuse que le rationalisme du XIX[e] siècle a trop souvent caricaturée. Grâce aux acquisitions de l'histoire des civilisations, grâce aux ressources de la psychologie et surtout d'une théologie

débarrassée du cartésianisme qui a trop longtemps asservi ses méthodes, on découvre aujourd'hui la vraie stature du pélerin de Jérusalem et les dimensions de son œuvre.

Les trois parties dont se compose cet ouvrage, retracent successivement la physionomie spirituelle du Saint, son enseignement religieux et enfin approfondissent quelques aspects de ses *Exercices Spirituels.*

Dans la première partie, le P. Wulf nous montre en S. Ignace un directeur spirituel né, l'initiateur d'une pratique méthodique de la direction comme moyen de perfection et comme critère de discernement surnaturel.

Le P. Hugo Rahner fait un parallèle entre S. Ignace et son ami S. Philippe Néri d'où se dégagent leurs tendances communes et leurs traits distinctifs. Le P. Hubert Becher réunit les jugements qui ont été portés sur le Fondateur par ses contemporains et par ses premiers biographes. Il montre que ces derniers ont plus d'une fois cédé à des préjugés personnels ou nationaux.

Dans la seconde partie, le P. Hans Wolter nous révèle un S. Ignace profondément tributaire de la piété populaire du moyen âge, un vrai fils des Croisés épris de pélerinages et passionné d'amour chevaleresque pour les Lieux Saints. C'est dans ce contexte que l'esprit combatif attribué au gentilhomme basque apparaît moins comme un idéal militaire que comme une exigence du service de la cause à laquelle on s'est consacré sans partage.

Les deux travaux suivants cherchent à définir les caractères originaux de la contemplation ignatienne. Le P. Josef Stierli analyse la formule qui définit la prière comme le ressort profond de toute action accomplie pour le service de Dieu : « Chercher Dieu en toutes choses ». Il y discerne les traits caractéristiques d'une spiritualité qui a révolutionné les formes de la piété monastique en mettant résolument l'accent sur l'apostolat : cette piété est trinitaire, sotériologique, sacerdotale et eucharistique. Cette conception de la prière se fait jour spécialement dans la « Contemplatio ad amorem » des *Exercices*, dans les *Constitutions* et dans la correspondance où le Saint se montre le partisan inébranlable d'une prière formelle brève, mais se poursuivant à travers une action toujours soumise à Dieu. C'est à cette conception de la prière que se rattachent les thèmes ignatiens de la conformité à la volonté divine, de la pureté d'intention et de l'amour désintéressé.

La découverte d'un S. Ignace mystique trop longtemps méconnu domine le renouveau des études concernant sa spiritualité. On sait que cette découverte a été favorisée par la publication des fragments du Journal spirituel rédigé par le Saint en 1544-1545. Le P. Adolf Haas reprend ici l'examen de ces précieux documents, d'où ressortent le caractère trinitaire de son expérience mystique et, en particulier les rapports de sa christologie avec le mystère d'un Dieu en trois personnes : c'est une théologie profonde qui sous-tend la mystique

dont le Journal spirituel nous apporte l'écho en des allusions souvent trop brèves et parfois énigmatiques. C'est aussi dans ces profondeurs qu'une spiritualité d'action de grâces, eucharistique, prend sa source : on en surprend l'influence jusque dans les *Constitutions*. La formule « Chercher Dieu en toutes choses » en traduit le dynamisme pratique.

Les quatre mémoires, qui composent la troisième partie de ce recueil, concernent les *Exercices Spirituels*.

Dans le premier, le P. Heinrich Bacht, familier de la littérature monastique des premiers siècles, répond aux accusations de Melchior Cano et de ses émules qui reprochaient à S. Ignace ses innovations en matière d'ascèse religieuse. Le P. Bacht montre que S. Ignace n'est pas un météore tombé du ciel, mais qu'il est plutôt un témoin très représentatif de la grande tradition catholique. Le vocabulaire des *Exercices Spirituels* en est une preuve. Les règles du discernement des esprits n'ont pas été inventées par le Saint Fondateur du XVIe siècle. Les travaux philologiques en cours de publication montrent que S. Ignace parle la langue des maîtres du monachisme primitif.

Le second mémoire dû au P. Lambert Classen présente une excellente explication de ce que S. Ignace entend par « méditation selon les trois facultés de l'âme ». Sans être l'unique méthode d'oraison inscrite dans les *Exercices*, cette sorte de réflexion active sur les vérités de la foi s'apparente avec ce que Newman appelle la « Connaissance réelle ». Elle est une manière de se disposer à la rencontre avec Dieu. Elle est un moyen efficace de répondre à l'emprise de la grâce par une attitude intérieure positivement adaptée. Elle n'a rien du « volontarisme » anthropocentrique dont on lui fait trop souvent grief. En vérité cette méditation est un élément essentiel à toute vie chrétienne réfléchie.

L'Election avec le « discernement des esprits » qui la prépare constitue dans les *Exercices Spirituels* une des pièces dont on reconnait de mieux en mieux la primauté.

La contribution la plus neuve de notre époque à l'histoire des *Exercices Spirituels* sera, sans doute, d'avoir reconnu dans cette méthode de décision surnaturelle l'apport le plus original dû à l'auteur du petit livre. Il serait, toutefois, inexact de penser que là encore Ignace de Loyola soit un novateur. Son mérite est d'avoir utilisé à des fins pratiques et systématisé l'emploi des règles traditionnelles dites du « discernement des esprits ».

Le P. Hugo Rahner s'applique précisément à souligner ce caractère traditionnel des deux séries de règles que les *Exercices* assignent à chacune des deux premières Semaines. Ce que cet historien cherche à mettre en lumière, ce n'est pas la dépendance littéraire des *Exercices* par rapport aux écrits monastiques antérieurs. Il voit surtout dans le fondateur de son Ordre un témoin remarquable de ce qu'il appelle « Metahistorichen Zusammenhänge », c'est-à-dire une dépendance collective transcendant l'histoire et s'inscrivant dans une affinité

spirituelle commune aux Maîtres de l'ascèse chrétienne. Le « Discernement des esprits », la « Discretio spirituum » du monachisme primitif représente l'un de ces traits typiques de l'expérience religieuse systématisés en règles explicites. Ce trait a ceci de particulier, comme le remarque le P. Rahner : il rapproche des Maîtres orthodoxes les tenants de l'illuminisme le plus caractérisé. On s'explique les difficultés que S. Ignace a rencontrées auprès de l'Inquisition. Plus d'un texte des *Exercices* rappelle certains principes des Alumbrados. Aussi l'historien doit-il céder ici la parole au théologien, vrai juge en matière d'orthodoxie.

Quelqu'importante qu'ait été la récolte des historiens, l'acquisition la plus marquante à enregistrer ici concerne la signification profonde du petit livre ignatien. C'est à une spéculation inspirée par les méthodes de la réflexion philosophique moderne que nous la devons. Aucun théologien en effet ne semble avoir réfléchi, dans le passé, au parti qu'il pourrait tirer des *Exercices* dans l'élaboration de ses thèses. Les moralistes reléguaient dans l'arsenal de l'ascèse pratique un enseignement dont ils ne voyaient pas le rapport avec leur discipline abstractive. C'est à la philosophie moderne que l'individuel et l'instantané doivent leur entrée dans la spéculation scientifique. Sous ce jour l'expérience décrite par les *Exercices* de S. Ignace apparaît, non seulement comme un témoignage de la tradition spirituelle, mais comme une véritable source de la théologie : de même que l'Ecriture et la tradition dogmatique, bien qu'à un titre plus modeste, l'Election ignatienne prend place parmi les révélations de l'Esprit dont l'action reste vivante dans l'Eglise. C'est ce que met en lumière le mémoire théologique du P. Karl Rahner, complétant l'exposé historique de son frère.

Le problème que soulève tout d'abord le fait concret de la décision conditionnée par les règles ignatiennes, est celui des rapports du singulier et de l'universel. Dans quelle mesure l'événement pris dans sa singularité est-il volonté de Dieu ? Quelles implications métaphysiques pose l'homme en tant qu'individu ? C'est à la lumière de ces questions que la logique ignatienne nous livre son secret. Elle n'est point une logique déductive, syllogistique, comme on l'a cru souvent ; elle est la logique de la connaissance concrète, une manière d'intuition à travers laquelle la volonté divine se révèle hic et nunc. On voit donc que l'originalité des *Exercices Spirituels* se trouve, non dans la formulation des règles de la « Discretio spirituum », mais dans leur utilisation pour la découverte d'une vocation surnaturelle révélée à l'intime de l'âme en dehors de toute intervention proprement miraculeuse. Existe-t-il des motions divines agissant immédiatement sur l'âme et reconnaissables comme telles ? Dans quelle mesure la consolation spirituelle est-elle un critère valable de la volonté de Dieu ? Voilà quelles sont les questions que le théologien se pose à partir de la méthode ignatienne de l'Election. Le P. Karl Rahner n'a pas

craint de les aborder avec la pénétration métaphysique dont ses ouvrages ont donné maintes preuves.

En même temps que paraissait en Allemagne l'ouvrage collectif que nous venons d'analyser, était édité en France le livre du P. Gaston Fessard SJ intitulé : *La dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola* (Aubier, in-8, 364 p. Coll. ; « Théologie » nº 35). On a dit de lui qu'il était « un grand livre ». Il est, pour le moins, le fruit d'une pensée profonde, un document qui donne à réfléchir. Si la lecture en est difficile, c'est surtout parce que l'auteur utilise un vocabulaire inhabituel, une langue philosophique née de l'existentialisme au sens le plus profond du mot. Le lecteur qui franchit cette difficulté parfois austère, aura la joie de découvrir la véritable clé du livret ignatien. Ceux-là qui ont eu la faveur de lire le manuscrit rédigé il y a plus de vingt ans savent le profit personnel qu'ils en ont tiré. Aussi est-ce avec reconnaissance qu'ils peuvent accueillir la publication de ce texte si éclairant.

On a dit bien souvent que les *Exercices* n'étaient pas un livre de lecture spirituelle ordinaire. Une preuve originale nous en est donnée par le P. Fessard. Il constate, en effet, que les tentatives faites pour réduire les quatre Semaines ignatiennes au schéma classique des « trois voies » sont restées vaines. C'est qu'à la description psychologique du progrès de l'âme les *Exercices* substituent l'analyse d'une démarche concrète, d'ordre expérimental, qui aboutit à une attitude personnelle, volontaire, dépassant le domaine de la simple connaissance. Le livret ignatien offre ainsi comme une décomposition de l'acte instantané qu'est l'acte libre. Ce que le philosophe appelle la dialectique des *Exercices* n'est pas autre chose que cette analyse *in vivo* de la décision concrète où se rencontrent pour le chrétien la volonté et la grâce. Les quatre Semaines ponctuent cette analyse en assignant au retraitant le but particulier qu'il doit poursuivre dans chacune d'elles. Traduisons en termes usuels : le Péché existe (1re Semaine) ; la Grâce est son antithèse (2e Semaine) ; la Croix exclut le Péché (3e Semaine) ; alors, la Grâce triomphe (4e Semaine).

L'acte par lequel la liberté se crée et se détermine elle-même apparaît ainsi comme le passage du « non-être » à l'être, c'est-à-dire du péché à la grâce. L'Election prend, dans cette perspective, la place centrale qui donne aux *Exercices* leur vraie signification. Ce serait en diminuer singulièrement l'importance que de lui assigner comme objet prédominant le choix d'un état de vie et, plus particulièrement, comme le voulait le P. de Grandmaison, l'engagement dans une vie apostolique consacrée. Le P. Fessard fait valoir avec raison que la note de S. Ignace sur la réforme de la vie (nº 189) n'est pas une ajoute secondaire. Elle précise, bien davantage, que l'Election doit s'intégrer comme une pratique coutumière dans la trame de l'existence entière. La méthode que formule S. Ignace avec le rôle que joue le discernement des esprits est une discipline spirituelle que la vie chrétienne doit rendre

familière et toujours plus actuelle. Cette méthode explicite est en quelque sorte le secret de toute perfection s'inspirant de la foi surnaturelle. Sous le langage philosophique du P. Fessard nous voyons se dessiner un itinéraire spirituel dont le cadre est formé par les mystères de la vie du Christ et donc par l'histoire du salut. Mais cet itinéraire qui conduit l'âme de la servitude du péché à la liberté de la grâce précède et suit l'instant crucial de la décision qui unit la volonté de l'homme à la volonté de Dieu.

Parmi les interprétations que propose l'auteur, l'une des plus suggestives est sans doute le rôle qu'il assigne à la contemplation de la Cène. Ce point de son analyse est celui où la transposition de la pensée philosophique sur le plan théologique est particulièrement sensible. Quiconque acceptera la problématique proposée par cet ouvrage comprendra la portée d'un tel rapprochement favorable à une vraie piété liturgique.

On ne s'étonnera pas que les règles du discernement des esprits aient attiré l'attention du P. Fessard. Il en donne un commentaire suggestif, encore qu'assez bref. Quant aux dessins géométriques dont il émaille un certain nombre de ses pages, ils font partie de ces détails plus singuliers dont il nous dit avec bonne grâce que nous pouvons les regarder « comme choses de peu d'importance », selon l'expression empruntée à S. Ignace lui-même.

Si l'on se rappelle que l'origine de ces pages fut la réaction provoquée par les articles de Henri Bremond sur la spiritualité des *Exercices*, on reconnaîtra le progrès accompli depuis l'époque où celui-ci, familiarisé pourtant de longue date avec le livret ignatien, en donnait une idée fuyante et équivoque. A la lumière des travaux récents nous voyons apparaître sa structure vivante, pratique, mais aussi fondée en expérience humaine et stimulant la spéculation réflexive. Si S. Ignace philosophe peut paraître un mythe paradoxal aux yeux des logiciens classiques, ce sera peut-être le mérite de notre temps que d'en justifier l'authenticité.

L'analyse des *Exercices* par les méthodes de la Philosophie moderne avait déjà été réalisée par le P. E. Przywara S.J., dont le grand ouvrage en trois volumes *Deus semper major. Theologie der Exerzitien* (Fribourg, 1938-1940) avait quelque peu déconcerté la critique. D'autres commentateurs, plus historiens que métaphysiciens, avaient également reconnu l'importance de l'Election dans l'expérience ignatienne. Dès 1929, la revue canadienne *Etudes Ecclésiastiques* (p. 109-128) sous la signature du P. Lewie avait abordé la question : *Le rôle de l'Election dans les Exercices de saint Ignace.* A la même époque et sur le même sujet, le P. Joseph de Guibert publiait sa conférence des Journées de Versailles dans le recueil : *Les grandes directives de la retraite fermée*, p. 172-194.

M. O.-G.

(à suivre)

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

J. Daniélou. — *La spiritualité des Pères Grecs d'après les recherches récentes*, Ch., 7, 424-428.

L. Polgar. — *Bibliographia de Historia Societatis Jesu*, AHSJ, 1956, 654-735.

Une section est réservée à la spiritualité. P. 693-728 : dépouillement des numéros de revues consacrés à l'année jubilaire ignatienne.

A. Martini, S. J. — *Spigoature bibliografiche sul quarto centenario ignaziano*, CC, 1957, 294-307.

H. Cornelis, O. P. — *Bulletin de spiritualité indienne*, Sup., VS., 1956, 99-120.

J. Gaillard, OSB. — *Chronique de Liturgie*, RT, 1956, 160-171.

V. Saxer. — *Chronique bernardine*, RT, 1956, 741-776.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE

H. Rondet, S. J. — *L'expérience personnelle du Seigneur*, Ch., 12, 487-518.

Sur la science expérimentale du Christ.

J. Guillet, S. J. — *La gloire du Sinaï*, Ch., II, 293-309.

Etude biblique.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Antonianum* (Rome) : Ant ; — *Archivum Historicum S.J.* (Rome) : AHSJ ; — *Broteria* (Lisbonne) : Br ; — (*La*) *Civilta Cattolica* (Rome) ; CC ; — (*La*) *Ciudad de Dios* (Escurial) : CD ; — *Christus* (Paris) : Ch ; — *Etudes* (Paris) : Et ; — *Geist und Leben* (Munich) : GL ; — *Gregorianum* (Rome) : Gr ; — *Masses Ouvrières* (Paris) : MO ; — *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse) : RAM ; — *Rivista di Ascetica e Mistica* (Florence) : RiAM ; — *Recherches de Science religieuse* (Paris) : RSR ; — *Revue Thomiste* (Saint-Maximin) : RT ; — *Supplément de la Vie Spirituelle* (Paris) : Sup. VS ; — *Orientalia Christiana Periodica* (Rome) : OCP ; — (*La*) *Scuola Cattolica* (Milan) : SC ; *Revue de Science Religieuse* : (Strasbourg) : RvSR.

D. Mollat, S. J. — *Nous avons vu sa Gloire*, Ch., II, 293-309.
Etude néo-testamentaire.

H. Rondet, S. J. — *Pax, tranquillitas ordinis, La Ciudad de Dios*, numéro spécial à l'occasion du XVIe centenaire de la naissance de S. Augustin, t. II, 343-364.

J.-H. Nicolas, O. P. — *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, R.T, 1956, 5-42.
Analyse métaphysique de la notion de *bien*, à la lumière des principes thomistes, montrant comment l'amour de Dieu et l'amour des autres découlent, en définitive, de l'amour de soi.

J. Mouroux. — *Structure spirituelle du Présent chrétien*, RSR, 1956, 5-24.
Réflexions sur quelques textes néo-testamentaires.

P. Agaesse, S. J. — *Abnégation et joie*, Ch., 9, 81-92.
La nécessité de l'abnégation pour accéder à la joie est une loi de l'amour spirituel.

A. Gaultier-Sageret, S. J. — *Analyse de l'abnégation chrétienne*, RAM, 1957, 3-33.

M. Flick, S. J. — *Teologia della Croce*, Gr, 3-15.

C. Truhlar, S. J. — *Totalitas christianismi et debilitas christiani*, Gr., 1956, 557-583.
Sur les rapports de la perfection individuelle et de la sainteté considérée comme une exigence radicale du christianisme.

J. Neuner, S. J. — *Indous et Chrétiens en face du détachement*, Ch., 9, 61-80.
Comparaison entre l'attitude de non-attachement selon la *Bhagavad Gîtâ* et l'indifférence selon les *Exercices Spirituels* de saint Ignace.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS

Andre Lefèvre, S. J. — *Se renier soi-même*, Ch., 9, 8-16.
Sens de l'expression dans l'Ecriture. Invitation commune à tous les chrétiens. Invitation plus pressante à quelques-uns. Abnégation de l'apôtre.

L. Beirnaert, S. J. — *Illusion et vérité dans le renoncement*, Ch., 9, 39-51.
Le masochisme : description de quelques cas cliniques. Pour une vraie conception du renoncement chrétien.

G. Didier, S. J. — *Le Salaire du Désintéressement*, I Cor. IX 14-25 RSR, 1956, 228-251.
Le paradoxe de la charité : la gratuité du don conçue comme nécessaire au Salut.

F. Roustang, S. J. — *Pénitence et liberté*, Ch., 12, 487-506.
D'après les *Exercices Spirituels* de saint Ignace.

B. Arminjon, S. J. — *La mortification dans notre vie chrétienne* (d'après les réponses à une récente enquête). Ch., 9, 105-132.

Documentation de première main sur le sens chrétien chez les fidèles de notre temps.

A. Delchard, S. J. — *La mortification continuelle*, Ch., 9, 17-39.

Explication de quelques principes majeurs de la spiritualité ignatienne. Les conditions pour participer au mystère du Christ mort et ressuscité.

J. Gallay. — *Dilige et quod vis fac. Note d'exégèse augustinienne*, RSR, 1955, 545-555.

La formule dans son contexte et dans son acception plus large. A quelles conditions le mot d'Augustin formule-t-il un principe de vie pour tous les chrétiens.

A. Ple, O. P. — *La vertu de chasteté. Sa nature, ses composantes, ses étapes*, Sup., VS., 1956, 5-44.

Pour une juste conception de la chasteté, en s'inspirant de saint Thomas.

J. Grotz. — *Der Gehorsam Christi*, GL., 1956, 2-11.

F. Wulf. — *Krise und Problematik des kirchlichen und religiösen Gehorsams heute*, GL, 1956, 12-20.

J. Loosen. — *Der Gehorsam in heilstheogischer Sicht*, GL, 1956, 21-27.

J.-B. Hirschmann. — *Gehorsam in der Welt*, GL, 1956, 39-45.

G. Trapp. — *Gedanke zur Psychologie des religiösen Gehorsams*, GL, 1956, 36-39.

G. Soballa. — *Gehorsam und personale Vollkommenheit*, GL, 1956, 28-35.

F. Wulf. — *Gehorsam gegenüber der Führung durch den Heiligen Geist*, GL, 1956, 46-56.

J. Aumann, O. P. — *Maladie mentale et perfection chrétienne*, Sup., VS, 1956, 440-449.

L'auteur prend la perfection dans son sens objectif et juge cet idéal incompatible avec une maladie mentale.

Henri Bissonnier. — *Le rôle du directeur spirituel auprès d'un pénitent en psychothérapie*, Sup., VS, 1955, 396-405.

Dr George Mora. — *Notes sur quelques aspects du transfert dans le traitement des malades scrupuleux*, Sup., VS, 1956, 81-98.

Analyse du scrupule et conseils utiles pour le directeur spirituel.

L.-B. Geiger, O. P. — *La théologie du scrupule*, Sup., VS, 1956, 400-425.

Le christianisme, loin de justifier l'angoisse du scrupuleux devant le péché. la condamne par la loi d'amour qui en est le ressort intime.

N. Mailloux, O. P. — *La pastorale et les scrupuleux*, Sup., VS, 1956, 425-440.

Bonnes analyses de cas concrets et suggestions utiles pour le confesseur.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS

Et. GIRARDON, S. J. — *Du silence dans la prière*, Ch., 12, 478-486.

Le silence dans la prière implique une attention ; il est un acquiescement et même une demande. C'est l'attitude de qui s'avoue pauvre.

W. DE BROUCKER, S. J. — *L'abnégation dans la prière*, Ch., 9, 52-60.

Réflexions à partir de quelques enseignements évangéliques.

H. HOLSTEIN, S. J. — *La contemplation des Mystères du Christ*, Ch., 8, 456-466.

Ce que signifie cette contemplation dans les *Exercices Spirituels* de saint Ignace, école de foi et de prière.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION DÉVOTIONS

I. BONETTI, O. P. — *L'Eucharistia centro della vita sacramentale*, RiAM, 1956, 222-236.

D.-H. SALMAN, O. P. — *Psychologie moderne et direction morale*, Sup., VS, 1956, 262-278.

VI. — ÉTATS DE VIE CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

P. TUFARI, S. J. — *Selezione e perseverenzia*, RiAM, 1956, 236-245.

P.G.S. — *Dubbi sulle « prove » della vocazione e cause della crisi delle vocazioni*, RiAM, 1956, 242-245.

TITO S. CENTI, O. P. — *Critica ai tre « sistemi » per la prime selezione delle vocazioni*, RiAM, 1956, 245.

I. COLOSIO, O. P. — *Riposta ai tre precedenti interventi*, RiAM, 1956, 247-251.

Ces quatre articles constituent un débat entre spécialistes sur les signes de la vocation sacerdotale et ses conditions d'aboutissement.

F. KAUFFMAN, O. P. — *Enquête sur les vocations religieuses masculines en France*, Sup., VS, 1956, 317-347.

A.-M. HENRY, O. P. — *Note sur la direction spirituelle des religieuses*, Sup., VS, 1955, 385-396.

SWAMI ABHISHIKTESVARANANDA. — *Le monachisme chrétien aux Indes*, Sup., VS, 1956, 283-317.

A propos de fondations récentes.

A. LEBRETON. — *Direction de conscience et action catholique*, Sup., VS, 1955, 375-394.

VII. — HISTOIRE. — TEXTES. — DOCUMENTS ÉTUDES

O. Lacombe. — *Le « Védanta » comme méthode de spiritualité*, RT, 1956, 88- 110.

M. Aubineau, S. J. — *Incorruptibilité et Divinisation selon saint Irénée*, RSR, 1956, 25-52.

B. Fraigneau-Julien. — *L'efficacité de l'Humanité du Christ selon saint Cyrille d'Alexandrie*, RT, 1955, 615-628.

Saint Cyrille a soutenu les deux théories admises pour la divinisation du chrétien par le Christ : théorie physique qui insiste sur le rôle de l'Incarnation ; théorie morale qui met l'accent sur la causalité de la Croix.

B. Fraigneau-Julien. — *L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon saint Cyrille d'Alexandrie*, RvSR, 1956, 135-156.

Ambroise de Milan. — *Traité sur l'Evangile de saint Luc, introduction, traduction et notes de dom Gabriel Tissot*, Paris, éd. du Cerf, 257 pages (col. Sources chrétiennes).

G.-D. Gordini. — *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, Gr, 1956, 220-260.

I. Hausherr, S. J. — *Note sur l'auteur du Corpus Dyonisien*, OCP, 1956, 384 et s.

Maximus the Confesser. — *The Ascetic Life. The four Centuries on Charity Translated and Annotated by Polycarp Sheerwood*, OSB, S.T.D., 284 p. Londres, 1955.

« Jusqu'à nouvel ordre l'Introduction en ses 102 pages représentera le dernier mot du savoir sur le grand théologien-philosophe byzantin » (I. Hausherr, OCP, 1956, p. 230).

A. Ceresa-Castaldo. — *Appunti della biografia di santo Massimo Confessore*, SC, 1956, 145-151.

A propos des travaux de dom Sherwood sur saint Maxime le Confesseur.

J. Leclercq, OSB. — *« Regula Magistri » et Règle de saint Benoît*, RAM ; 1957, 101-105.

I. Hausherr, S. J. — *L'hésychasme. Etude de spiritualité*, OCP., 1956, 5-40 et 247-285.

Comment se pose le problème de l'hésychia. Comment elle se pratique. La charité vécue dans la solitude, le silence et la *nepsis* qui composent l'ascèse hésychaste.

(Abbé Hennequin). — *Histoire de l'Ermitage et du Pèlerinage de saint-Rouin*, X-182 pages (en vente au presbytère de Islettes, Meuse et Librairie Saint-Paul, Paris.

Texte ancien attribué au moine Richard de Saint-Vanne (ca 1015).

I. Colosio, O. P. — *Il Dottoro Angelico e il Pittore Angelico*, RiAM, 1956, 129-146.

Traits communs qui caractérisent les deux Dominicains, tous deux surnommés « angéliques ».

Livres envoyés à la Revue

(Suite)

Roger Baron. — *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor,* grand. in-8°, 284 pages.

Les Editions du Seuil, Paris.

Jeanne Ancelet-Hustache. — *Maître Eckart et la mystique rhénane,* in-16, 192 pages, nombreuses illustrations (Coll. Maîtres Spirituels).

Librairie Plon, Paris.

Gustav Siewerth. — *L'Homme et son corps.* Traduit par E. Givord. Préface de Jean Lhermitte. in-16, 123 pages, 540 francs.

Presses Universitaires de France, Paris.

Jeanne-Lydie Gore. — *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources,* in-8°, 313 pages.

Editions Spes, Paris.

James Brodrick, S. J. — *Saint Pierre Canisius.* Traduit et adapté Par J. Boulangé et A. Noché. Préface de J. Lecler, 2 vol. in-8° carré de 528 et 512 pages. Chaque volume illustré de 3 cartes hors-texte. Les 2 volumes, 3 000 francs.

Chez l'Auteur, rue Saint-Honoré, Paris.

G. Thery, O. P. — *Catherine de Francheville, Fondatrice à Vannes de la première maison de retraites de Femmes.* T. I, 1620-1674. T. II, 1674-1689, in-8°, 352 et 372 pages.

Procure des Oblats de la Vierge Marie, 1, rue de la Poissonnerie, Nice.

Chan. L. Cristiani. — *Un Prêtre redouté de Napoléon : P. Bruno Lanteri* (1759-1830), in-16, 166 pages.

Apostolat de la Prière, Toulouse.

S. Exc. Mgr Garrone. — *Sainte Eglise, notre Mère,* in-8° 232 pages, 450 francs.

Volkliturgische Apostolat, Klosterneuburg, Autriche.

F. Wessel, etc. — *Mystische Theologie.* Jahrbuch, 1957, in-8°, 286 pages.

Les Editions du Soleil Levant, Namur.

Saint Ignace de Loyola. — Textes choisis et présentés par Charles Lambotte, S. J. Autobiographie. Exercices Spirituels. Constitutions. Lettres. Introduction par le R. P. Georges Dirks, S. J., in-16, 187 pages.

Jean-Marie-Baptiste Vianney, *Saint Curé d'Arc.* — Textes choisis et présentés par Josse Alzin, Sermons, in-16, 190 pages (Coll. Les Ecrits des Saints).

Les Editions de l'Université d'Ottawa, Canada.

Société Canadienne d'Etudes Mariales. — *La Royauté de l'Immaculée.* Journées d'Etudes, Université Laval, 21-23 octobre 1955, in-8°, 240 pages.

Edizione de Spiritualita, Florence.

G. Caprile. — *Vocazione cristiana,* in-8°, 156 pages.
G. Caprile. — *Appunti su l'orazione mentale,* in-8°, 182 pages.
G. Caprile. — *La dirizione spirituale,* brochure de 60 pages.
G. Caprile. — *Conosci te stesso,* brochure de 104 pages.

Institutum Carmelitarum, 10, vie Sforza Pallavicini, Roma.

J. Kilian, O. Mealy, Carm. — *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelit Reform of Touraine,* grand in-8°, 184 pages.

Societa Editrice Internazionale, Turin.

V. Brasier, E. Morganti, M. st. Durica. — *Bibliografia salesiana Opere Scritti riguardanti S. Francesco di Sales (1623-1955),* fascicule de 100 pages (Biblioteca del « Salesianum » 44).

Provincia di Maria SS della Pieta.

Atti Del IV, *Convegno di Spiritualita Passionnista.* Santuario della Madona della Stella. Settimbre 1956, in-fol., 76 pages.

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

I. — PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

BULLETIN SIGNALÉTIQUE

III[e] PARTIE (trimestrielle)

ABONNEMENT ANNUEL :			
	Philosophie :	France	2 700 fr.
		Étranger	3 200 fr.
	Sociologie :	France	1 100 fr.
		Étranger	1 320 fr.

VENTE : **Centre de Documentation du Centre National de la Recherche Scientifique**
16, rue Pierre-Curie, PARIS-V[e]
C. C. P. : Paris 9131-62. — Tél. DANton 87-20

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette revue semestrielle, actuellement en préparation, est placée sous la direction de M. Desroches.

Son premier numéro paraîtra le 1[er] juillet 1957.

II. — OUVRAGES

PUBLICATIONS DU CENTRE D'ÉTUDES SOCIOLOGIQUES

(Directeur : Max SORRE)

1. **Sociologie comparée de la famille contemporaine** (relié pleine toile grise) .... 1 000 fr.
2. A. TOURAINE : **L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault** (relié pleine toile grise) .... 1 200 fr.
3. CROZIER : **Petits fonctionnaires au travail** (relié pleine toile grise). 640 fr.
4. CHOMBARD DE LAUWE : **La vie quotidienne des familles ouvrières** (relié pleine toile grise) .... 1 000 fr.
5. GUILBERT et ISAMBERT : **Travail féminin et travail à domicile** (relié pleine toile grise) .... 1 000 fr.

LES CAHIERS DE PAUL VALÉRY

Ces cahiers se présenteront sous la forme de 32 volumes, contenant la reproduction photographique du manuscrit et environ 80 aquarelles de l'auteur.

Une souscription limitée à 1 000 exemplaires numérotés est ouverte au prix de **140 000** fr. (volumes reliés) ou **154 000** fr. (volumes sous étuis).

III. — COLLOQUES INTERNATIONAUX

II. **Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI[e] siècle** .... 1 500 fr.
(Ce colloque est en vente aux **Presses Universitaires de France**)

III. **Le roman du Graal aux XII[e] et XIII[e] siècles** .... 1 000 fr.

IV. **Nomenclature des écritures livresques du IX[e] au XVI[e] siècles** .. 660 fr.

LXV. **L'analyse factorielle et ses applications** .... 1 500 fr.

VENTE :

SERVICE DES PUBLICATIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

13, quai Anatole-France, PARIS-VII[e]

Imp. Fournié, Toulouse. 6-57 D.L. 57-2. — 1359 *Le Gérant :* M. OLPHE-GALLIARD.

L'ALLÉGORIE DE LA BUCHE ENFLAMMÉE
DANS HUGUES DE SAINT-VICTOR
ET DANS SAINT JEAN DE LA CROIX

Saint Jean de la Croix, en vrai poète, est prodigue de comparaisons qu'il emprunte d'ailleurs plutôt à l'Ecriture sainte et surtout au Cantique des cantiques que directement à la nature. Lui-même en explique la nécessité dans le prologue du *Cantique spirituel* (1) : « Qui pourra exprimer ce que Dieu fait entendre aux âmes pleines d'amour en qui il réside ? ... Personne assurément, pas même les âmes qui font l'objet de telles faveurs. C'est pourquoi elles se servent de figures, de comparaisons et de symboles pour traduire quelques-uns de leurs sentiments et révéler quelques-uns des nombreux mystères dont elles ont le secret, au lieu d'en donner la raison. Il ne faut lire ces comparaisons qu'avec la simplicité de l'esprit d'amour et l'intelligence de la doctrine qu'elles renferment ; sinon on les prendrait pour des extravagances plutôt que pour des paroles raisonnables ».

Entre ces images il en est une qui revient souvent sous sa plume, qui n'a nul air d'extravagance, qui lui paraît au contraire extrêmement simple et lumineuse et qu'il développe en véritable allégorie : c'est l'allégorie que nous appellerions de la *Bûche enflammée.*

Ce n'est pas à l'Ecriture sainte qu'il l'emprunte, mais, encore qu'il ne cite pas ses sources, c'est à Hugues de Saint-Victor ou bien à quelque ouvrage obscur inspiré du grand

(1) *Œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix.* Traduction du R. P, Grégoire de Saint-Joseph. C. D. Editions du Seuil. C'est à cet ouvrage que nous emprunterons toutes nos citations.

victorin. Cette remarquable allégorie n'a pas échappé aux commentateurs de saint Jean de la Croix (1). Mais la très grande importance qu'il y attache nous invite à l'étudier de plus près.

Nous commencerons par citer les textes. Puis nous essaierons d'éclairer en les comparant les doctrines des deux grands mystiques.

Les textes

Hugues de Saint-Victor († 1141) est un disciple, un admirateur et un commentateur du pseudo-Denys qui est à ses yeux saint Denis le confident des plus intimes secrets de saint Paul, un de ces initiés dont parle l'Apôtre quand il dit : « Sapientiam Dei loquimur inter perfectos » (I Cor. II, 6). Persuadé par ce vénéré maître que tout dans la nature est symbole sacré, « sacramentum » et fondant sa « théologie » sur cette analogie universelle, il attache un intérêt particulier au symbolisme du *Feu.* « De toutes les choses que nous voyons et dont nous tirons la ressemblance des invisibles, le feu est à part ; comme il est l'élément le plus élevé, il est aussi le plus riche en signification » (2).

Hugues distingue onze espèces de feu... Retenons deux

(1) Citons entre autres : MM. Saudreau, Pourrat, Baruzi et surtout le R. P. Crisogono de Jesus Sacramentado qui transcrit les principaux passages de saint Jean, mais ne fait aucune allusion à Hugues de Saint-Victor dans son grand travail : San Juan de la Cruz : *Su Obra cientifica, Su obra literaria.*

(2) *Miscellanea,* P. L., t. 177, col. 570. Pour l'authenticité des nombreuses « sententiae » de ce recueil nous renvoyons à l'Indiculum de Gilduin publié par le P. de Ghellynck dans les *Recherches de Science religieuse,* 1910. Un collationnement très attentif des titres de l'indiculum avec les manuscrits 717 de la Mazarine et 15.695, 14.506, 14.303, etc. de la Nationale permet de vérifier cette authenticité comme celle de tous les ouvrages que nous allons citer. A notre grand regret nous ne pouvons mettre en ligne le traité anonyme *De contemplatione et ejus speciebus* que Hauréau a édité (Pagnerre, 1859) et qu'il attribuait à Hugues de Saint-Victor. Des raisons de critique externe et de critique interne nous rendent cette attribution très suspecte. Au surplus, s'il est admis que Jean de la Croix a pu lire Hugues dont les œuvres figuraient en la bibliothèque de son couvent, il n'a pu avoir connaissance d'un opuscule qui n'était encore qu'en manuscrits et en très rares manuscrits. Pour la liste des ouvrages à consulter sur Hugues de Saint-Victor, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à l'excellent répertoire dressé par M. Roger Baron dans son livre : *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Lethielleux, 1957, p. 243). Nous rendons compte ailleurs de cet ouvrage.

espèces qui nous intéressent ici : le feu du Saint-Esprit et le feu du Diable : « En observant les souffles contraires de ces deux forgerons, nous voyons quatre ouvrages sortir de leurs mains : deux du Diable, deux du Saint-Esprit. Le premier ouvrage du Diable c'est quand il brûle l'âme par une délectation défendue ; il la noircit en quelque sorte à la manière d'une flamme qui lèche du dehors. Le deuxième ouvrage du Diable, c'est quand il enflamme toute l'âme jusqu'à la moëlle par le consentement au péché. Cette flamme non seulement noircit le dehors, mais elle réduit en cendres le dedans. Le premier ouvrage du Saint-Esprit, c'est quand il trouve l'âme en état de péché et, par la componction, consume la rouille du péché. Le second ouvrage du Saint-Esprit consiste, après avoir purifié l'âme, à l'enflammer du désir des biens éternels... Comme une masse de métal liquide versée par le tuyau dans le moule prend la forme de la médaille, ainsi l'esprit, liquéfié et fondu par le feu de l'amour, court par le canal (radium) de la contemplation reproduire l'image de la divine ressemblance » (1).

Belle et, ce nous semble, originale sous cette forme, l'allégorie de la médaille. Ce que nous retenons c'est l'image déjà si nette de ce feu d'abord purificateur, ensuite transformateur, et c'est cette transformation produite par la contemplation.

Mais voici une autre allégorie suggérée par le *Feu* que l'auteur ne fait qu'esquisser dans le *De archa Noë morali*. Nous rencontrons sous cette image nouvelle même point de départ : la componction, et même terme : la contemplation. Cette fois, non seulement nous retrouvons le feu mais nous trouvons la bûche, qui seront les deux principaux éléments de l'allégorie définitive. Le troisième élément, la fumée, prend une signification qui sera plus tard modifiée, mais qui est ici des plus importantes et des plus originales : « De même que la componction est comparée à un incendie, ainsi le désir (saint) est sem-

(1) *Ibid.* On peut lire dans Denys l'éloge lyrique du feu commenté par Hugues dans les colonnes 1139, 1140. Hugues semble faire allusion au symbolisme liturgique du feu quand il dit : « De visibili igne excutere ignem sapientiae : du feu visible (il faut) faire jaillir le feu de la sagesse » (P.L., t. 177, col. 568).

blable à une fumée qui naît de l'incendie, qui monte en ligne droite, et plus elle s'élève plus elle s'amincit. Arrivée enfin au plus haut de son élévation, elle s'évanouit complètement aux yeux des regardants ». C'est sur le symbolisme de la fumée que notre attention est ici attirée.

« Après que, par le feu de la componction, la rouille du péché a été détruite et qu'une lueur intérieure a commencé de briller dans le cœur, l'esprit (animus) est, à l'instant même, élevé comme sur un poste d'observation (speculam), un sommet de contemplation. Et là, haussé en quelque sorte au-dessus de lui-même, il aperçoit de loin comme une région lumineuse, comme une terre nouvelle, telle que jamais auparavant il ne se rappelle en avoir vu ni avoir cru qu'il en pût exister.

« Il s'étonne ; et, dans la joie de la lumière présente, il condamne les ténèbres passées de son ignorance ; il s'étonne de voir en bas, au-dessous de lui, le bas-fond dans lequel étendu il gisait ; il s'étonne de voir en haut, au-dessus de lui, le sommet vers lequel tendu il s'élève. Il se réjouit de s'être déjà tant évadé de ce qu'il a pleuré ; il pleure d'être encore si éloigné de ce qu'il aime. Il fait effort, il se hâte, il monte, il augmente en désir et, comme la mince colonne de fumée, plus il s'élève, plus il s'amincit. Approchant ainsi des régions célestes et dissipant toute nuée de concupiscence terrestre, il devient tout entier *spirituel* et se soustrait à tous les regards humains. Refusant de sortir encore pour convoiter ces choses (*ista* que Hugues oppose souvent à *illa*, les choses célestes), ces choses terrestres et visibles, il trouve sa gloire au-dedans dans le secret du face à face avec le Seigneur » (1). On ne rencontre pas ici le mot contemplation, mais on en rencontre une définition.

Dans cette magnifique allégorie, le *Feu* ne joue qu'un rôle initial : il représente la componction purificatrice. Et c'est la fumée qui symbolise la transformation, l'ascension du désir, la parfaite contemplation (2).

(1) *De Archa Noe morali*, P.L., t. 176, col. 654. Notons ce mot « spirituel » que nous retrouverons plus loin.

(2) Dans cet ouvrage, la vie spirituelle est représentée comme une ascension du multiple à l'un, un amincissement, une simplification.

Il faut arriver au *Commentaire sur l'Ecclésiaste* pour trouver l'allégorie dans sa forme achevée, définitive ; page remarquable où semble résumée dans une image la doctrine mystique de l'auteur.

« Le feu, dans le bois vert, prend d'abord difficilement ; mais qu'un souffle vienne à l'exciter, qu'il commence à mordre avec plus d'ardeur le combustible qui lui est soumis, alors nous voyons s'élever de grands tourbillons de nuages fumeux parmi lesquels brillent par intermittences les faibles et rares lueurs d'une flamme. Mais le feu croissant peu à peu épuise l'humidité, dissipe les ténèbres, projette une sereine clarté.

« Alors la flamme victorieuse (*victrix flamma*) parcourant toute la masse du brasier crépitant, triomphe librement, enveloppe tous les matériaux, les serre d'une étreinte légère, les lèche, les brûle, les pénètre et n'a de repos qu'après avoir, par cet intime envahissement, absorbé en quelque sorte en elle-même tout ce qu'elle trouve hors d'elle-même.

« Mais lorsque les matériaux embrasés ont, pour ainsi dire, perdu leur propre nature pour prendre la ressemblance et la propriété du feu, alors tout bruit s'apaise et tout crépitement s'assoupit ; alors tous ces dards de flamme disparaîssent ; ce feu impétueux et vorace, ayant tout subjugué, tout incorporé à lui-même, se repose dans un silence et une paix profonde, car il ne trouve rien qui diffère de lui, rien qui s'oppose à lui. Ainsi, on voit d'abord du feu avec flamme et fumée ; ensuite, du feu avec flamme sans fumée, enfin, du feu pur sans flamme ni fumée.

« Le cœur charnel est comme un bois vert encore tout pénétré de l'humidité de la concupiscence. S'il vient à recevoir quelque étincelle de la crainte ou de l'amour divin, la fumée des troubles et des passions s'élève d'abord sous l'effet de la résistance des mauvais désirs. Ensuite, l'esprit s'affermit et, quand la flamme d'amour commence à brûler plus vivement et à briller plus clairement, toute la fumée des troubles s'évanouit ; l'âme purifiée s'élance vers la contemplation de la vérité. Enfin, lorsque le cœur a été pénétré par la contemplation assidue de la vérité, quand l'homme est entré de tout l'élan de son âme, jusqu'à la moelle, à la source même de la souveraine vérité, alors devenu lui-même de feu et transformé en *flamme d'amour*, il se repose de tout bruit et de toute perturbation dans une paix absolue.

« Ainsi, d'abord, parce que dans les périls des tentations on cherche conseil, il y a comme de la fumée avec la flamme : c'est *la méditation*. Ensuite, quand, l'esprit étant purifié, le cœur s'épanche dans la considération de la vérité, il y a de la flamme sans fumée, c'est le commencement de la contemplation ou *spéculation*. Enfin, après avoir trouvé la vérité et la parfaite charité, on ne cherche plus rien en dehors de

l'unique bien, on se repose doucement dans une souveraine tranquillité et une complète félicité, en proie au seul feu de l'amour : c'est la *contemplation.* Quand le cœur est tout transformé en ce feu, on sent vraiment que Dieu est tout en toutes choses ; on le reçoit avec une tendresse si intime qu'en dehors de lui il ne reste plus rien dans le cœur du cœur lui-même...

« Dans la *méditation,* le trouble qui s'élève importunément des passions charnelles obscurcit l'esprit enflammé de sainte dévotion.

« Dans la *spéculation,* la nouveauté d'un spectacle insolite nous élève vers l'admiration.

« Dans la *contemplation,* le bonheur de goûter une admirable douceur change toute l'âme en joie et félicité.

On trouve dans la méditation le souci, dans la spéculation l'admiration, dans la contemplation la suavité » (1).

Cette allégorie se retrouve dans tous les ouvrages de saint Jean de la Croix. Elle est comme amorcée dans la *Montée du Carmel.* Elle s'affirme et se développe dans la *Nuit Obscure.* Elle prend un nouvel éclat dans la *Vive Flamme.* Elle exprime toute sa signification et marque son aboutissement dans le *Cantique spirituel* (2).

Saint Jean de la Croix n'a d'autre objet dans toute son œuvre que d'amener l'âme à l'union avec Dieu la plus parfaite possible. Nulle image n'exprime mieux cette union que celle du bois consumé par le feu. Mais le bois est l'élément passif ; le feu est l'élément actif. Or, dans la *Montée,* Jean ne traite que de ce qu'il appelle « la nuit active », c'est-à-dire du dépouillement que l'âme doit pratiquer elle-même spontanément, pour entrer dans la voie d'union à Dieu. Ici, c'est l'âme qui agit. Il est donc normal que, dans la *Montée,* l'image de la combustion du bois par le feu tienne peu de place. A peine une allusion, et vague.

« Vous voulez allumer du bois ; mais il est nécessaire que la chaleur, qui est le moyen, dispose le bois par autant de degrés qu'il en faut pour le rendre peu à peu semblable au feu. Si

(1) *Commentaire de l'Ecclésiaste.* P.L., t. 175, col. 117. Ce commentaire semble être une des dernières œuvres de Hugues, car il n'a pas été achevé. « Non consummavit » nous dit l'Indiculum édité par le P. de Ghellynck (*Recherches de science religieuse*, 1910, p. 282).

(2) Nous donnons les ouvrages dans cet ordre qui nous paraît le plus conforme à la progression des idées, sans prendre parti sur les dates de composition qui sont, comme on sait, discutées.

l'on voulait allumer le bois par un autre moyen que celui qui est propre, par exemple avec l'air, l'eau, la terre, on n'y pourrait jamais réussir, comme on n'arriverait jamais à la ville si on ne prenait le chemin qui y conduit » (1).

Où l'auteur veut-il en venir par cette constatation on ne peut plus évidente ? A cette conclusion tout simplement : voulez-vous parvenir à l'union ? prenez-en le moyen, l'unique moyen : bûche, soumettez-vous au feu, dépouillez-vous de tout ce qui fait obstacle au feu, du côté des sens (faites la nuit des sens) et du côté de l'esprit (faites la nuit de l'esprit)...

C'est dans *la Nuit Obscure* que saint Jean de la Croix aborde ce qu'il appelle les « nuits passives », autrement dit la purification, le dépouillement total subi et, bien entendu, accepté, des sens et de l'esprit. Ici, c'est Dieu qui agit. « Cette nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme qui la purifie de son ignorance et de ses imperfections habituelles, aussi bien naturelles que spirituelles. Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse ou théologie mystique ». Cette purification se fait au prix des plus grandes souffrances. Retenons celle-ci qui semble les résumer toutes : « La troisième sorte de souffrances et de peines que l'âme endure en cette nuit a pour cause ces deux extrêmes : le divin et l'humain qui se réunissent ici. Le divin c'est la contemplation purificatrice, et l'humain c'est l'âme qui est le sujet de cette contemplation. Le divin l'investit pour la perfectionner et la renouveler afin de la rendre divine ; il la dépouille de toutes ses affections habituelles et propriétés du vieil homme auxquelles elle est très unie, très attachée et très assimilée... » (2). Suit une description effrayante des afflictions et angoisses que doivent subir l'esprit et la volonté.

Et c'est ici que la comparaison de la bûche, dans tout son développement, éclaire cette doctrine. Il est remarquble que, à quatre siècles d'intervalle, la même allégorie vienne illustrer et résumer les expériences de deux si grands mystiques. Si, par impossible, la rencontre était fortuite, le fait n'en serait que plus notable. Il est encore plus remarquable, et de pre-

(1) *La Montée du Carmel*, p. 126.
(2) *La Nuit Obscure*, p. 558, 563 et s.

mière importance, que saint Jean de la Croix ose affirmer que cette image *explique complètement* la marche suivie par une âme vers l'union totale. Ecoutons-le :

« Chapitre où on *explique complètement* par une comparaison cette purification de l'âme. Pour donner plus de clarté à ce que nous avons dit et à la doctrine qui va suivre, il faut remarquer ici que la connaissance purificatrice et amoureuse, ou lumière divine dont nous parlons, purifie l'âme et la dispose à se l'unir parfaitement, comme le feu agit sur le bois pour le transformer en soi. Le feu matériel appliqué au bois commence tout d'abord par le dessécher ; il en expulse l'humidité et lui fait pleurer toute sa sève. Aussitôt, il commence par le rendre tout à fait noir, obscur, vilain ; il lui fait répandre même une mauvaise odeur ; il le dessèche insensiblement ; il en tire et manifeste tous les éléments grossiers et cachés qui sont opposés à l'action du feu.

« Finalement, quand il commence à l'enflammer à l'extérieur et à l'échauffer, il le transforme en lui-même et le rend aussi brillant que le feu. En cet état, le bois n'a plus l'action ni les propriétés du bois... ; il a déjà en lui les propriétés et les forces actives du feu. Sec, il dessèche ; chaud, il réchauffe ; lumineux, il répand la clarté. Il est beaucoup plus léger qu'avant, et c'est le feu qui lui a communiqué ses propriétés et ses effets » (1).

Abrégeons les applications que l'auteur tire ensuite de cette allégorie. La première, sur laquelle il reviendra plus d'une fois, est que « cette lumière et cette sagesse pleine d'amour qui doit s'unir à l'âme et la transformer est la même qui au début l'a purifiée et préparée, car c'est ainsi que le feu qui transforme en soi le bois en le pénétrant est le même qui au début l'a disposé à devenir feu ». La seconde est que « ces peines que l'âme éprouve ne lui viennent pas de la divine sagesse... mais de la faiblesse et des imperfections de l'âme qui, sans cette purification, est incapable de recevoir sa divine lumière et d'en goûter la suavité et les délices. Elle est comme le bois qui ne peut pas être transformé dès que le feu lui est appliqué et qui doit y être préparé peu à peu... ». La quatrième est que « si le bois s'enflamme plus ou moins vite selon qu'il est plus ou moins bien préparé à recevoir le feu, l'âme de son côté, s'embrase de plus en plus d'amour au fur et à mesure

(1) *La Nuit Obscure*, p. 588 et s.

qu'elle se dépouille et se purifie par le moyen de ce feu d'amour ».

Mais le dépouillement n'est jamais achevé ; d'où l'auteur tire cette cinquième conclusion que « l'âme, après des intervalles de soulagement doit s'attendre à de nouvelles souffrances plus intenses et plus intimes que jamais... Cette purification agit sur l'âme comme le feu sur le bois ; car plus le feu pénètre le bois, plus il a de force et d'activité pour le transformer jusqu'au plus intime et se l'approprier ». L'auteur insiste, dans une sixième et une septième conclusion, sur ces souffrances qui reviendront tant que la bûche n'est pas totalement consumée.

Il semble que tout soit dit et qu'on ne puisse rien ajouter. Pourtant, c'est à l'allégorie si précieuse que saint Jean de la Croix semble emprunter le titre de son troisième ouvrage : *La Vive Flamme* ; et il présente des expériences ou observations qui, il faut en convenir, sont parfois des redites. Voici en tout cas ce qu'il annonce dans le prologue : « Sans doute, dans les strophes que nous avons précédemment expliquées (*La Nuit Obscure*), nous avons parlé du plus haut degré de perfection auquel on puisse arriver en cette vie, c'est-à-dire de la transformation en Dieu ; néanmoins les strophes présentes parlent d'un amour plus noble et plus perfectionné dans ce même état de transformation... Voyez ce qui arrive quand le feu a pénétré le bois : il le transforme en lui-même et se l'unit ; puis, si ce feu devient plus intense et qu'il continue, il rend ce bois plus incandescent et plus enflammé, jusqu'à ce qu'enfin ce bois, devenu feu à son tour, lance des étincelles et des flammes. Telle est l'image de ce qui se passe ici. L'âme va donner à entendre qu'elle est déjà, dans ce degré de transformation, tout embrasée ; elle est déjà si transformée et si ennoblie intérieurement dans le feu d'amour que non seulement elle est unie à ce feu, mais que de plus elle lance à son tour de *vives flammes* » (1).

Commentant le quatrième vers de la première strophe : « *Puisque vous ne me causez plus de chagrin* », l'auteur nous dit

(1) Prologue de la *Vive Flamme*, p. 908.

des choses que nous avons l'impression d'avoir déjà entendues mais qu'il juge à propos de redire : « Notons-le bien, avant que ce feu divin de l'amour ne s'introduise dans la substance de l'âme et ne s'unisse à elle par une purification complète, cette flamme, qui est l'Esprit-Saint, fait des blessures à l'âme ; il détruit et consume les imperfections de ses habitudes mauvaises... Ce feu d'amour qui s'unit à l'âme pour la glorifier est *le même* que celui qui la pénétrait pour la purifier (v. plus haut, p. 8). C'est ce qui se produit pour le feu matériel. Il pénètre le bois ; mais tout d'abord il l'enveloppe et le blesse de sa flamme, il le dessèche et lui enlève tous ses éléments difformes ; puis il le prépare si bien par sa chaleur qu'il peut enfin entrer en lui et le transformer en feu. Cette transformation, les spirituels l'appellent la voie purgative... Dans cette période de purification, la flamme ne lui apporte pas de clarté et la laisse dans l'obscurité. Si elle lui donne quelque lumière c'est uniquement pour lui montrer et lui faire sentir ses misères. Elle ne lui cause pas de suavité, mais plutôt de la peine... Elle ne lui procure aucune satisfaction, mais de la sécheresse » (1).

Et longuement l'auteur s'appesantit sur ces douleurs et angoisses dont il a fait la cruelle expérience. Il conclut par un retour à sa chère image : « Aussi cette flamme doit-elle transformer l'âme en elle-même et lui donner la suavité, la paix et la lumière, comme le feu qui transforme le bois quand il le pénètre. Cette purification intense se vérifie en peu d'âmes. On ne la trouve que chez celles que Dieu appelle à une union très intime ». Et nous retrouvons pour la troisième fois cette pensée que l'auteur doit considérer comme très importante : « Il suffit de savoir que ce Dieu qui veut entrer dans l'âme par l'union et la transformation de l'amour est *le même* qui précédemment l'investissait et la purifiait peu à peu à l'aide de la lumière et de la chaleur de sa flamme céleste. C'est ainsi que le feu qui pénètre dans le bois est *le même*, comme nous l'avons dit, que celui qui précédemment préparait ce bois pour pouvoir le pénétrer ».

Au demeurant, « quelque intime que soit son union avec

(1) *La Vive Flamme d'Amour*, p. 926. « Voie purgative », l'idée était dans Hugues, non le mot.

Dieu sur la terre, l'âme ne sera jamais rassasiée et ne trouvera point le repos, tant qu'elle ne contemplera pas sa gloire » (1).

Ces derniers mots sont comme l'entrée en matière et ils feront aussi la conclusion du *Cantique spirituel*, cri haletant de la biche qui aspire aux eaux vives. Nous ne retiendrons que le dernier vers de la strophe 38 : «... *Ainsi que la flamme qui consume sans causer de la souffrance* ». Cette « flamme » évoque naturellement l'image de la bûche enflammée, image qui est toujours de saison, à la fin comme au début. « Cette flamme désigne ici l'amour de Dieu devenu enfin parfait dans l'âme, car, pour être parfait, l'amour doit avoir ces deux propriétés : il faut qu'il consume et transforme l'âme en Dieu, et que cette opération (dans sa phase finale) s'accomplisse sans souffrance. De la sorte, cette flamme est un amour suave ; et quand l'âme est transformée, il y a conformité parfaite et satisfaction des deux partis. Elle n'éprouve donc pas de souffrance à ce changement plus ou moins profond, comme cela lui arrivait avant de posséder cet amour parfait. Elle est déjà parvenue au but, elle est déjà transformée en Dieu et toute semblable à lui. De même le charbon embrasé est semblable au feu. Il ne donne plus de fumée, comme précédemment ; il n'a plus cette noirceur ni tous ces accidents qui lui étaient propres avant de devenir du feu... Arrivée à ce degré de perfection d'amour où elle sera possédée par le feu de l'amour d'une façon pleine, totale et suave, l'âme n'éprouvera plus de peine de la fumée des passions ou des événements de la nature. Elle sera toute transformée par cette flamme d'amour suave qui l'a consumée... et l'a rendue semblable à Dieu. Toutes ses œuvres et toutes ses actions seront devenues divines » (2).

Essai de comparaison entre Hugues de Saint-Victor et saint Jean de la Croix

Ce qui frappe au premier abord c'est la ressemblance : le feu, de part et d'autre symbolise, au point de départ, la puri-

(1) *Ibid.*, p. 931-933.
(2) *Le Cantique Spirituel*, p. 897, 898.

fication et, au terme, l'union la plus intime avec Dieu. Ce qui frappe aussi c'est la différence : la plus grande importance attachée par saint Jean de la Croix à l'idée de purification, au point que, sous le nom de nuit obscure, cette purification marque toutes les étapes de la voie mystique et jusqu'à l'union elle-même, autant qu'elle est réalisable ici-bas.

Il est naturel que Hugues nous serve de guide ; d'abord parce qu'il précède dans le temps ; ensuite, parce que, avec sa clarté coutumière, il serre de très près l'allégorie et pose trois jalons sur le chemin. Il distingue nettement trois étapes. Nous essaierons de les parcourir derrière lui et de saisir, autant que possible, les différences de détail entre les deux doctrines.

La première étape s'appelle *méditation*, « feu avec flamme et fumée ». Qu'entend-il par méditation ? Il a écrit un opuscule : *De meditando*, tellement riche en sa densité que les contemporains l'ont appelé *Opusculum aureum* (1). Dans le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, en préambule à l'allégorie qui nous occupe, voici la définition qu'il en donne : « La méditation est un rappel tenace (retractatio) assidu et pénétrant de la pensée, soit que celle-ci s'efforce de rendre clair quelque chose d'obscur, soit qu'elle scrute pour pénétrer le caché » (2).

En quoi cette activité peut-elle être purificatrice ? Elle l'est doublement : par le sujet et par l'objet : l'effort pénible et douloureux dans le sujet, l'obscurité dans l'objet. L'auteur dit plus loin : « Dans la méditation, il y a comme une lutte de l'ignorance et de la science et la lumière de la vérité luit en quelque sorte parmi l'obscurité de l'erreur ». C'est bien le mélange de fumée et de flamme.

Nous le comprenons mieux quand nous entendons Hugues détailler le triple objet de la méditation (3). L'un de ces objets est « l'examen attentif de nos « mœurs », c'est-à-dire de notre caractère et de notre conduite » ; nous dirions aujourd'hui l'examen particulier.

(1) *De meditando seu meditandi artificio opusculum aureum.* P. L., t. 176, col. 993-998.

(2) *In Ecclesiasten*, P. L., t. 175, col. 116.

(3) Il le fait surtout en deux ouvrages : *l'Opusculum aureu.* P L., t. 176, *didascalica* ou *didascalicon*, P. L., t. 176. De part et d'autre les trois objets sont les mêmes, mais l'ordre est renversé. Nous suivons celui de l'*Eruditio*, ouvrage plus didactique (col. 655-657).

Un vaste programme d'investigations nous est tracé en huit articles. Ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Il suffit de savoir que rien n'est laissé dans l'ombre des moindres mouvements de la conscience, rien de « caché » qui ne soit « scruté » C'est la « lutte contre l'ignorance » de soi-même.

Le second objet de la méditation est la Sainte Ecriture. L'enseignement sur l'art de méditer l'Ecriture est celui qui tient le plus de place dans tous les ouvrages de Hugues. Rappelons ici seulement que cette méditation exige un grand effort, une recherche « assidue et pénétrante » du caché. Rappelons que nous trouvons ici le mot *mystique* à sa source première. Dans la Sainte Ecriture, tous les mots, et non seulement tous les mots, mais toutes les choses, ont un sens mystique, ce qui veut dire à la fois un sens caché et un sens symbolique. « Les choses mentionnées dans l'Ecriture ont, dit-il, ou peuvent avoir autant de significations qu'elles ont en elles de propriétés visibles ou invisibles communes avec d'autres choses » (1). Il s'appuie sur le mot de saint Paul : « C'est le charnel qui paraît d'abord, puis vient le spirituel » (I Cor. XV, 46).

Il est nécessaire de se référer à cette langue avant qu'elle n'ait évolué. Pour Hugues, « mystique» et « spirituel » sont souvent synonymes. Et si *charnel* veut dire inspiré par la « chair », au sens scripturaire du mot, *spirituel* veut dire inspiré par l'Esprit. Du moins la transition est toute naturelle. Il est clair d'ailleurs, et Hugues le répète souvent, que la « chair » seule ne suffit pas à sonder les arcanes de l'Ecriture. Laissée à elle seule en effet, dit-il sagement « elle risque de nier la signification mystique et la profondeur des allégories là où elles sont, ou de les affirmer là où elles ne sont pas » (2). Il parle des « théologiens mystiques », mais à la suite du pseudo-Denys il entend par là les auteurs inspirés de l'Ecriture et la « théologie mystique »n'est autre que l'Ecriture sainte elle-même (3).

Réservant pour tout à l'heure le troisième objet de la médi-

(1) *Praenotaciunculae*, P. L., t. 175, col. 21.
(2) *In Ecclesiasten*, P. L., t. 175, col. 115.
(3) *In Hierarchiam*, P. L., t. 175, col. 985.

tation, à savoir les créatures, notons que la méditation, en tant que telle, ne saurait avoir pour effet de « nous donner le sentiment direct de la présence de Dieu, l'intuition de Dieu présent », l'union qui est le but auquel aspirent dès ici-bas les « mystiques » comme Hugues et Jean de la Croix.

Dieu est un Dieu caché. D'un bout à l'autre de son œuvre, Hugues, à la suite de Denys, éprouve l'angoisse de la divine recherche.

Dieu est d'abord caché par son Etre même qui est inaccessible. Denys avait dit : « Quand il s'agit du divin, les négations sont vraies, les affirmations impropres (*incompactae*) ». Hugues commente : « Ecoute un grand mystère. Que Dieu est, cela dépasse toute évidence ; mais quand on cherche ce qu'il est, on ne peut le dire parce qu'on ne peut le penser. Ce qu'on peut penser « monte dans le cœur de l'homme » (I Cor. II, 9), est saisi par le cœur de l'homme soit dans les choses qui tombent sous nos regards, soit selon les données de l'imagination ou de l'expérience intérieure. Le cœur de l'homme ne saisit que ce qu'il connaît ou selon ce qu'il connaît... Ce que Dieu est ne peut être ni trouvé dans ces choses terrestres (*ista*) ni compris selon ces choses... Dieu est tout autre. Qu'est-il donc ? On peut dire seulement qu'il est autre chose ; ce qu'il est on ne peut le dire. Nous avons de quoi dire : Dieu n'est pas cela ; nous n'avons pas de quoi dire : Dieu est cela ».

Vient ici la distinction fondamentale des trois yeux qui jette une vive lumière sur toute la doctrine et éclaire en particulier le passage obscur de la méditation à la contemplation. « Il y a trois yeux : l'œil de la chair, l'œil de la raison, l'œil de la contemplation. L'œil de la chair est ouvert, l'œil de la raison est myope (*lippus*), l'œil de la contemplation est fermé et aveugle. L'œil de la chair voit le monde et ce qui est dans le monde ; l'œil de la raison voit l'esprit (*animus*) et ce qui est dans l'esprit ; l'œil de la contemplation voit Dieu et ce qui est en Dieu. Donc, ce qu'est Dieu est impensable, mais seulement à l'humaine raison... Par contre ceux qui ont en eux l'esprit (*spiritum*) de Dieu ont aussi Dieu.

Ceux-là voient Dieu parce qu'ils ont l'œil illuminé par lequel on peut voir Dieu... » (1).

Non seulement Dieu est caché par sa nature qui est incompréhensible, mais il est caché dans la création, dans l'Ecriture, dans l'âme elle-même où il habite ; il est caché par une volonté formelle, par une ruse d'amour.

« Pourquoi Dieu se cache-t-il et pourquoi, quand il parle, parle-t-il obscurément ? », se demande Hugues. Et voici comment il répond : « Le premier homme, avant de pécher, n'avait pas besoin que Dieu lui parlât du dehors, car il avait au-dedans l'oreille du cœur qui lui permettait d'entendre spirituellement la voix de Dieu ; mais après qu'il eût ouvert au-dehors l'oreille aux conseils du serpent, il ferma au-dedans l'oreille à la voix de Dieu. L'homme ayant perdu l'oreille au-dedans, Dieu le rappelle et crie au-dehors. Il parle pour avertir l'esprit humain de sa présence ; il fuit et se cache pour l'attirer. Il irrite notre désir pour l'augmenter parce que, en parlant, il excite en nous son amour et, en fuyant, il nous excite à le suivre. Tel est le cœur de l'homme : s'il ne peut atteindre ce qu'il aime il brûle pour cet objet d'un plus ardent désir. Ainsi, dans le *Cantique des cantiques*, le fiancé vient ; *il se cache derrière la muraille et regarde par la fenêtre à travers le treillis* comme pour se cacher et ne pas se cacher. A voix très basse il appelle la fiancée : *Viens, mon amie, ma colombe...* Celle-ci, dès qu'elle entend le Fiancé, se lève aussitôt, se hâte, *tire le verrou de sa porte* et étend ses bras comme pour accueillir et embrasser celui qui vient... *Son âme fond en elle*, son cœur brûle ; sa poitrine est en feu ; elle exulte, elle se réjouit, elle trépigne, elle s'élance au-devant du visiteur. Mais lui, quand elle pense le tenir, se dérobe et, s'arrachant soudain aux embrassements, il fuit... Il s'offre donc quand on ne le cherche pas, pour nous enflammer de son amour. Quand on le cherche, il fuit pour nous faire courir après lui. Si en effet il ne se montrait pas le premier, personne ne l'aimerait. Et s'il ne fuyait pas quand

(1) *In Hierarchiam*, P. L., t. 175, col. 975, 876. La même doctrine est reprise dans le *De Sacramentis* (col. 266 et s.), œuvre que nous étiquetons aujourd'hui « théologique » par opposition à « mystique ».

on le cherche, personne ne voudrait le suivre... Si je crie vers vous d'un endroit caché, c'est que je veux ici-bas me faire connaître non demeurer ; si je vous appelle de loin c'est que j'ai hâte de vous ramener. Il me suffit de m'être approché juste assez pour pouvoir être entendu... Je ne serais pas venu si je n'avais voulu vous entraîner après moi. Telle est la cause pourquoi Dieu parle toujours de manière obscure et cachée » (1).

Hugues tient à cette explication. Il la trouve essentielle, car elle justifie les obscurités de la foi en Dieu : « Dieu en effet n'a voulu être ni tout à fait manifeste ni tout à fait caché à la conscience humaine. S'il eût été tout manifeste, la foi n'aurait aucun mérite ; et si tout caché, la foi n'aurait eu aucun moyen de parvenir à la science (*scientia fidei* : approfondissement du contenu de la foi)... Il a fallu que, caché, il se livrât pour n'être pas tout à fait inconnu ; que, livré, il se cachât pour n'être pas tout à fait manifeste, afin qu'il y ait toujours quelque chose de connu pour nourrir le cœur de l'homme et quelque chose de caché pour provoquer le cœur de l'homme » (2).

Cette explication justifie l'obscurité de l'Incarnation, car le Fiancé dont tout à l'heure nous entendions la voix c'était bien le Verbe venant en ce monde.

Cette explication justifie les impressions de présence qui réjouissent et les impressions d'absence qui éprouvent les âmes intérieures. Nous la retrouvons en effet dans un autre contexte où elle semble se référer surtout à ces rapports intimes de l'âme avec son Dieu : *J'irai à la montagne de la myrrhe*, etc. : « C'est le Fiancé qui parle ; il a une fiancée et promet de la visiter. Remarquez que ce Fiancé n'est pas toujours à la maison ; il prend soin en effet que son amour ne s'avilisse pas. Craignant d'inspirer lassitude et dégoût s'il était toujours présent, parfois il se dérobe tout à fait, parfois il s'éloigne pour un temps afin que, s'il est absent, on le recherche, et s'il est présent on le retienne plus étroitement.

(1) *De Archa Noë morali*, P. L., t. 176, col. 668.
(2) *De Sacramentis*, P. L., t. 176, col. 217.

Mais de peur qu'un trop long retard n'engendre un certain oubli il se propose de revenir et il dit : J'irai, etc ». (1).

Ce qu'il faut retenir de cette doctrine c'est d'abord qu'elle n'a rien d'ésotérique et n'est pas réservée à un cercle d'initiés. Comme toute la suite que nous verrons elle ne prétend qu'harmoniser dans une synthèse sans prétention les données essentielles de la foi, les conditions normales de la recherche de Dieu. Le nom de « fiancées de Dieu » n'est pas l'attribut exclusif de quelques âmes exceptionnelles et privilégiées : « Tu me demandes qui est ce Fiancé et qui est cette fiancée ? Le Fiancé est Dieu et la fiancée est l'âme. Le Fiancé est à la maison quand il remplit l'âme du sentiment d'une joie intérieure ; il s'éloigne quand il ôte la douceur de la contemplation. Mais, se demande l'auteur, sur quelle image se fonder pour dire que l'âme est la fiancée ? Elle est la fiancée parce qu'elle a reçu les arrhes des dons de la grâce. Elle est la fiancée parce qu'elle est jointe par un chaste amour. Il n'y a pas une seule âme qui n'ait reçu les arrhes de ce Fiancé ». Et ces arrhes ne sont pas des charismes extraordinaires. Ce sont les dons reçus par tous les hommes et qu'aujourd'hui nous appelons « naturels » : « Il y a une arrhe commune : à savoir que nous sommes nés, que nous sentons, que nous comprenons, que nous jugeons ». Et les dons surnaturels : « Il y a une arrhe spéciale, à savoir : que nous sommes régénérés, que nous avons obtenu la rémission des péchés, que nous avons reçu les dons des vertus ». L'auteur reconnaît que les hommes ont été dotés de façon inégale mais par un amour égal et il conclut : « C'est pourquoi en toutes choses nous devons rendre grâces afin que, reconnaissant partout sa miséricorde pour nous, nous croissions toujours dans notre amour pour lui » (2).

Retenons enfin que la méditation, quelque impuissante qu'elle soit toute seule à nous « faire voir » Dieu et à nous unir à lui, nous est toujours nécessaire. Si avancé que soit le spirituel, il ne doit jamais l'abandonner. Tel est le sens que

(1) Fragment intitulé par les éditeurs : *De amore sponsi ad sponsam*, t. 176, col. 987.
(2) *De amore sponsi ad sponsam*, col. 988.

nous croyons devoir donner au texte suivant : « La sainte méditation est tellement nécessaire à l'oraison que l'oraison ne peut être absolument parfaite si la méditation ne l'accompagne ou ne la précède... Il est donc nécessaire d'abord, si nous voulons prudemment et utilement prier Dieu, que nous exercions notre esprit (*animum*) par une continuelle méditation ; que, dans la considération de notre misère, nous apprenions ce qu'il nous faut demander ; que, dans la considération de la miséricorde de notre Dieu, nous apprenions avec quel désir confiant nous devons demander » (1).

Saint Jean de la Croix place la *méditation* au départ de la *montée du Carmel*, de la montée vers l'union. Ce que Hugues appelle la méditation sur les mœurs coïncide à peu près avec ce que Jean désigne sous le nom de « nuit active des sens » et qu'il définit : « la mortification de toutes nos tendances sous tous les rapports, si petites qu'elles soient » (2). Il ajoute : « et ce que l'âme peut faire pour y entrer ». Ce qu'elle doit faire d'abord, c'est les connaître. L'auteur nous invite à examiner comment ces « tendances » obscurcissent l'âme, la souillent, l'attiédissent et l'affaiblissent. Elles sont le premier obstacle à éliminer pour arriver à l'union divine. Non seulement Jean se place ici dans la suite de Hugues, mais il semble le dépasser. On connaît la conclusion de ces premiers chapitres, son programme de bataille, rude, raide, implacablement logique, son code de l'abnégation : « Que l'âme s'applique donc sans cesse non à ce qui est plus facile, mais à ce qui est plus difficile... non à ce qui plaît, mais à ce qui déplaît ; non à ce qui console, mais à ce qui est un sujet de désolation... Non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir ; non à rechercher ce qu'il y a de meilleur dans les choses, mais à ce qu'il y a de pire et à désirer entrer pour l'amour du Christ dans un dénûment total, un parfait détachement et une pauvreté absolue... Il suffit de se conformer fidèlement à ces pratiques poür entrer dans la nuit des sens ».

(1) *De modo orandi*, P. L., t. 176, col. 977.
(2) *La Montée du Carmel*, p. 33.

On connaît aussi cette sorte de poème du « Tout et Rien » :

> Pour goûter tout, veillez à n'avoir goût pour rien du tout.
> Pour savoir tout, veillez à ne rien savoir du tout.
> Pour posséder tout, veillez à ne posséder rien du tout... (1).

Voilà pour la bûche une belle flambée purifiante qui tend à détruire tout orgueil et toute sensualité.

« Veillez à ne savoir rien de rien ». Il est dans la logique de ce renoncement de mortifier, d'anéantir même, toute activité naturelle de l'esprit ? En effet, après la « nuit active des sens » le saint nous propose la « nuit de l'esprit » ; il nous presse de sacrifier les puissances de l'âme qui, à cette époque, sont ramenées à trois : entendement, mémoire, volonté. Dieu est caché. Que peut notre esprit pour l'atteindre ? « Comme il est incompréhensible et infiniment parfait, on peut bien l'appeler une nuit obscure pour l'âme en cette vie » (2).

Parlez de couleurs à un aveugle-né ; parlez de Dieu à un esprit non éclairé surnaturellement, ni l'un ni l'autre ne comprennent rien (3). « Saint Paul et Isaïe disent : l'œil ne l'a point vu, l'oreille ne l'a point entendu et le cœur de l'homme ne l'a point pressenti... Rien de ce que l'entendement peut connaître, rien de ce que la volonté peut goûter, rien de ce que l'imagination peut inventer n'a de ressemblance ni de proportion avec Dieu » (4).

Que faire ? « L'entendement, pour s'unir à Dieu, doit se dépouiller de toutes les lumières qu'il peut acquérir par lui-même... Il doit donc être dans l'obscurité pour se conduire uniquement par la foi, car c'est à la faveur de ces ténèbres qu'il s'unit à Dieu et c'est dans l'obscurité de la foi que Dieu se trouve caché ».

Il est dans la logique de ce renoncement de rejeter peu à peu la *méditation*, entendant par là « un acte discursif

(1) *Ibid.*, p. 82. Comme il s'agit d'une sorte de poème, nous avons sacrifié un peu à l'allitération. La pensée de l'auteur est : pour arriver à goûter le Tout (qui est Dieu) veillez à n'avoir pas de goût pour le Rien (qui est la créature) et la suite. Mais le sens est clair et la forme peut être plus percutante.

(2) *Ibid.*, p. 30.

(3) *La Montée du Carmel*, p. 99.

(4) *Ibid.*, p. 130-132.

aidé par les images, formes et figures qui sont fabriquées et formées dans les sens (intérieurs et extérieurs). Il en est ainsi quand nous nous représentons Notre-Seigneur crucifié, attaché à la colonne, ou souffrant dans une autre scène de la Passion ; quand nous considérons Dieu assis sur son trône et environné d'une grande majesté... Or, l'âme doit rejeter toutes ces imaginations ou représentations et demeurer dans l'obscurité, par rapport à ce sens intérieur, si elle veut parvenir à l'union divine... Ces images, représentations et méditations ne conviennent qu'à des commençants ; les âmes doivent se contenter d'y passer et veiller à ne pas s'y fixer, car Dieu veut les appeler à des biens supérieurs qui sont intérieurs et invisibles » (1).

Méditation, « nourriture des enfants », « enfance à évacuer », bref, activité de commençants : « Il convient à ceux-ci de se préparer encore par des méditations discursives et des raisonnements. Mais notre but en ce moment est d'enseigner le moyen de franchir ce degré pour arriver par la contemplation à l'union divine. Voilà pourquoi tous ces moyens et tous ces exercices sensibles des puissances doivent être abandonnés et mis dans le silence, afin que Dieu opère par lui-même dans l'âme l'union avec lui. Il faut donc débarrasser les puissances, les dépouiller, les priver de leur droit naturel et de leurs opérations ; c'est par là qu'elles seront disposées à recevoir des grâces infuses et des lumières surnaturelles » ; (2) Telle est la « nuit active ».

Saint Jean de la Croix ne méconnaît ni la nouveauté — relative — ni l'audace d'un tel système. Il entend l'objection que, peut-être lui aurait faite Hugues, que pourra lui faire un Montaigne, et même un Pascal, sur ce point disciple docile, mais illogique, de Montaigne : « qui fait l'ange fait la bête ». Il fait bon écouter l'objection : sur ses lèvres mêmes :

« Vous me direz peut-être : tout cela est bel est bon ; mais ce qui en découle c'est qu'on détruit l'usage naturel et le cours régulier des puissances ; c'est que, de plus, l'homme devient semblable à la bête, oublieux de tout et, ce qui est

(1) *Ibid.*, p. 148.
(2) *La Montée du Carmel*, p. 305.

pire encore, il ne raisonne plus et ne songe plus aux exigences et aux opérations de la nature. Or, Dieu ne détruit pas la nature ; au contraire il la perfectionne. Mais, d'après vos principes, il s'ensuit nécessairement que vous la détruisez ; car l'homme ne se souvient plus des principes de la moralité et de la raison pour agir, ni de sa nature pour les mettre en pratique... » (1).

Il fait bon écouter la réponse résolue, hardie, sans détour : « A cette objection je réponds qu'il en est vraiment ainsi. Plus la mémoire (et, pourrions-nous ajouter, les autres puissances) s'unit à Dieu, et plus les connaissances distinctes qu'elle avait s'affaiblissent jusqu'à ce qu'elles se perdent complètement. Cela a lieu quand, par sa perfection, elle est parvenue à l'état même de l'union... Dans cet état, toutes les opérations de la mémoire et des autres puissances sont divines. Dieu, en effet, les possède comme un maître absolu, par suite de leur transformation en lui ; c'est lui qui les meut et leur commande divinement, selon son Esprit et sa volonté, et cela s'accomplit de telle sorte que les opérations de Dieu et de ces puissances de l'âme ne sont pas distinctes, et que celles de l'âme sont celles de Dieu. Ce sont donc des opérations divines en tant que *celui qui s'unit à Dieu ne fait qu'un Esprit avec lui* (I Cor. VI, 17)... Il en résulte encore que les œuvres de ces âmes sont les seules qui soient convenables et conformes à la raison sans jamais être défectueuses... » (2).

Réponse audacieuse, disions-nous, mais irréfutable si, comme saint Jean de la Croix, on pousse jusqu'à ses conclusions logiques le texte sacré sur lequel il s'appuie, et tant d'autres, en particulier le grand mot du Christ rapporté en les quatre évangiles : « qui sauve sa vie la perdra ; qui perd sa vie la sauvera ». Perdez votre entendement, vous le sauverez. « Il n'y a rien de si conforme à la raison, dira Pascal, que ce désaveu de la raison ».

Mais si Dieu est caché par sa nature même et inaccessible

(1) *Ibid.*, p. 308.

(2) *La Montée du Carmel*, p. 308. Malgré le peu de cas que saint Jean paraît faire de la méditation, il a bien pratiqué, et jusqu'au bout, celle qui s'applique aux Ecritures...

dans son essence à notre raison seule, il arrive aussi qu'il se cache volontairement à l'âme qui le cherche. Et l'âme de Jean de la Croix, plus encore que celle de Hugues est étreinte par l'angoisse du Dieu qui se dérobe.

> « *Où vous êtes-vous caché, ô Bien-Aimé,*
> *Pourquoi m'avez-vous laissée gémissante... ?* ».

Ce cri poignant qui commence le *Cantique spirituel*, composé au cachot de Tolède, pourrait aussi servir d'exergue à la *Nuit obscure*. Après les « nuits actives », voici les « nuits passives » et, les plus cruelles de beaucoup, les « nuits de l'esprit ». L'âme avait spontanément renoncé aux lumières humaines et Dieu l'oblige maintenant à renoncer aux lumières divines. Affreuses ténèbres de Gethsémani. « Ce genre de torture et de tourment dépasse en réalité tout ce qu'on peut imaginer. *Circumdederunt me dolores mortis*... Ce que cette âme angoissée ressent le plus, c'est qu'elle regarde comme évident que Dieu l'a rejetée, qu'il l'a en horreur, qu'il l'a reléguée dans les ténèbres ; cette persuasion qu'elle est délaissée de Dieu est pour elle un tourment extrême et digne de compassion... » (1).

« L'âme alors souffre non seulement du vide et de suspension de ses appuis naturels... mais elle souffre encore de ce que Dieu la purifie comme le feu qui enlève les scories et la rouille des métaux. Il anéantit, chasse et consume en elle toutes les attaches ou habitudes imparfaites qu'elle a contractées dans le cours de sa vie... » (2).

C'est ici tout naturellement, c'est au bout de trente pages de cette description pathétique que Jean de la Croix fait appel à l'allégorie de la bûche enflammée.

Ces voies mystiques semblent réservées à des êtres d'exception. La nuit des sens elle-même, qui est au point de départ, « n'est pas atteinte par le grand nombre ; ce n'est ordinairement que le petit nombre qui y entre et qui doit arriver ensuite à la nuit profonde de l'esprit, afin de parvenir jusqu'à l'union d'amour avec Dieu. Cette épreuve dure

(2) *La Nuit obscure*, p. 563.
(2) *Ibid.*, p. 566.

longtemps ; mais elle se prolonge plus chez les uns que chez les autres » (1). L'idée d'une sélection divine résultant d'une prédilection, selon le mot de l'ange à Tobie, se retrouve assez souvent : « Cette purification intense se vérifie en peu d'âmes. On ne la trouve que chez celles que Dieu appelle à une union très intime. Il réserve à chacune le traitement plus ou moins fort selon le degré où il veut l'élever, et aussi selon ses misères et ses imperfections. Mais ce traitement semble à l'âme un vrai purgatoire » (2).

Aussi ne serons-nous pas surpris de rencontrer peu d'âmes dans les hautes sphères. « Il y a peu d'âmes qui arrivent à un degré si éminent » (3). Quel degré ? le dixième et dernier degré de « l'escalier secret ». A ce sommet, nous le verrons, « l'âme s'assimile totalement à Dieu par suite de la claire vision dont elle jouit d'une manière immédiate... Les âmes de cette sorte sont en petit nombre. Comme l'amour a opéré en elles une purification complète, elles ne passent point par le purgatoire » (4).

Saint Jean paraît ici se séparer de Hugues qui ne met guère l'accent sur l'idée de sélection. En fait, les deux points de vue se concilient fort bien par la sentence de Jésus (5) que Jean semble avoir en l'esprit, qu'en tout cas il applique et explique fort bien : « Nous devons faire comprendre pourquoi il y en a si peu qui parviennent à cet état élevé de perfection de l'union avec Dieu. Sachons-le bien, ce n'est pas que Dieu veuille restreindre le nombre de ces âmes privilégiées ; son désir est au contraire que tous soient parfaits. Mais il en trouve très peu qui veuillent entreprendre une œuvre si haute et si sublime. A peine leur a-t-il envoyé une légère épreuve qu'il les trouve faibles. Ces âmes fuient la souffrance... Aussi le Seigneur ne continue plus de les mortifier pour les faire avancer dans la perfection... Ces âmes ont manqué de cette constance qu'elles auraient dû montrer » (6).

(*à suivre*) Cl. SCLAFERT, S. J.

(1) *La Nuit obscure*, p. 541.
(2) *La Vive Flamme d'amour*, p. 931.
(3) *Ibid.*, p. 951.
(4) *La Nuit obscure*, p. 644.
(5) « Beaucoup d'appelés, peu d'élus ». (Matth. XX, 16);
(6) *La Vive Flamme d'amour*, p. 961.

Origine et développement des exercices spirituels avant Saint Ignace*

Dans ce bref exposé je voudrais appeler votre attention sur un développement important qui s'est produit dans l'histoire de la spiritualité, savoir le passage de la spiritualité monastique du haut moyen âge en une spiritualité personnaliste aux xv[e] et xvi[e] siècles. S'il est exact de parler ici d'un changement radical et de le qualifier par les termes de « spiritualité monastique » et de « spiritualité personnaliste », c'est, à notre avis, dans l'*exercitium spirituale* que cette évolution s'est accomplie et manifestée d'une des façons les plus caractéristiques.

***

Pour bien rendre l'idée de spiritualité telle que la Règle de Saint Benoît († 547) l'a propagée et cultivée, je cite une phrase heureuse de Dom Salmon : « Pour le haut moyen âge latin, l'ascèse par excellence, c'est la vie monastique, et la Règle de saint Benoît représente la forme même de la vie religieuse ; dès lors, les observances claustrales sont conçues comme les moyens authentiques d'atteindre à la perfection de la charité, « instruments des bonnes œuvres » qui mettent harmonieusement en exercice toutes les vertus et, plus profondément, en opérant peu à peu le détachement du monde et de son esprit, rapprochent de l'idéal évangélique et réalisent la ressemblance avec le Christ ». (1). L'essence de cette forme occidentale de la spiritualité monastique se trouve donc dans la vie monastique même, séparée

* Communication faite aux Journées de Versailles, en septembre 1956.

(1) P. Salmon O.S.B., *L'Ascèse monastique et la spiritualité*, Suppl. d. l. Vie Sp. 29 (15 mai 1954) p. 195. Je fais remarquer que cette étude (p. 195-240) témoigne d'un certain simplisme. L'auteur se place au point de vue des auteurs traditionnels et reconnaît pour seul critère la valeur donnée aux observances religieuses. En traitant de sainte Gertrude la Grande il ne mentionne pas les *Exercitia Spiritualia*. L'emploi du mot « intériorisation » prête à confusion. En général l'auteur fait plus preuve de respect des traditions que d'admiration du nouveau. Dans mes recherches j'ai plus profité de l'article de Dom Anselme Le Bail que je vais citer.

qu'elle est du monde, concentrée sur l'*Opus Dei*, « Ergo nihil Operi Dei praeponitur » (1), qui est complété dans la vie de tous les jours par la *lectio*, le *labor manuum* et les nombreuses observances religieuses qui, étant la pratique et l'observance concrète de la Règle et de son esprit, font monter le moine à la perfection de l'amour et de l'union avec Dieu. La forme strictement monastique de la vie communautaire est pour lui non seulement une voie courte et sûre à la sainteté mais aussi sa ressource unique et totale.

Pour notre recherche il importe de faire remarquer tout de suite que saint Benoît n'a pas sous-estimé la valeur et la pratique de l'oraison personnelle, à côté de l'accent mis sur la prière canonique et sur les fonctions liturgiques qui sont la source principale de la spiritualité monastique. « Orationi frequenter incumbere », ainsi parle-t-il d'un des *instrumenta bonorum operum* et dans les chapitres 20 et 52 de la Règle on lit sur l'oraison personnelle quelques remarques très importantes (2). Il y avait donc une certaine liberté, qui était d'ailleurs restreinte en même temps que déterminée par l'unité qu'il y avait et qui devait être maintenue entre la prière canonique et l'oraison privée. A cette lumière il faut envisager les deux efforts qu'on a faits pour donner à cette liberté un caractère plus systématique ou méthodique.

Saint Benoît d'Aniane († 821) donne dans son *Statutum Murbacense* des indications pour des exercices divers, qui servent à préparer l'*Opus Dei* et à en garder vivants l'esprit et le fruit. Sa tentative n'a pas eu beaucoup de succès au Synode d'Aix-la-Chapelle, de sorte que ses propositions ne sont pas passées dans le Capitulaire Monastique du 10 juillet 817. Saint Anschaire († 865) a pris une initiative analogue, mais c'était plus à titre privé. Il a rédigé une série de prières, qu'il accordait aux Psaumes et dont il empruntait les idées inspiratrices à l'Ecriture. Ces 150 prières, il les appelait *pigmenta*, parce qu'elles devaient, comme une sorte d'épice, rendre la récitation des Psaumes plus attrayante. « Ut ei psalmi hac de causa dulcescerent », dit son biographe saint Rembert de Torhout (3).

Anticipant sur notre recherche nous pouvons dire qu'il s'agit ici des premiers indices de l'*exercitium spirituale*.

***

La fondation de Cîteaux (1198) marque le début d'une nouvelle phase du développement. L'idée fondamentale de cette réformation

(1) *S. Benedicti Regula Monasteriorum*, cap. XLIII (Ed. Butler, p. 82).

(2) *Op. cit.* cap. II (Ed. Butler, p. 24). Qu'on lise encore cap. XX *Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur* (Ed. Butler, p. 56) et cap. LII *Ut frater qui forte sibi peculiariter vult orare, non inpediatur alterius inprobitate* (Ed. Butler, p. 95).

(3) St. Axters O.P., *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, Antwerpen 1950, vol. I, p. 60-66.

bénédictine est hors de toute discussion : retour à la Règle originelle avec toutes ses prescriptions. Mais une évolution qui avait déjà commencé et qui était favorisée par l'influence insaisissable de l'esprit du siècle ne pouvait plus être contrariée. Dom Salmon a raison de dire : « Ils étaient persuadés que la vieille institution monastique répondait encore, au début du XIIe siècle, aux besoins des âmes, sans requérir aucune adaptation. Cependant, les idées continuaient à évoluer vers la recherche d'une spiritualité indépendante de l'organisation claustrale » (1).

Dom Anselme Le Bail nous a tracé un tableau clair, quoiqu'incomplet à cause de la maladie de l'auteur, des origines et du développement de l'*exercitium spirituale* dans l'Ordre de Citeaux (2). Au début de son article il donne une définition de l'*exercitium spirituale*, tel qu'il était compris et pratiqué dans l'Ordre. Pour notre recherche cette définition est extrêmement importante parce qu'on peut en conclure que l'élément spécifique de l'*exercitium spirituale*, c'est son caractère individuel et personnel, et surtout le fait qu'il n'est pas réglé, c'est-à-dire qu'il n'est prescrit ni ne fait partie de l'ordre du jour monastique. Dom Le Bail écrit : « On entend bien par « exercices » l'application à une méditation déterminée, répondant à un propos de conversion, ou de progression spirituelles, comportant des examens de conscience, s'achevant par des résolutions et des prières, des demandes de grâces pour ce faire » (3).

De l'étude de l'abbé de Chimay je veux relever quelques passages. Il voit l'origine de l'*exercitium spirituale* dans le chapitre 49 de la Règle de saint Benoît qui demande au moine d'augmenter pendant le Carême les exercices de prière usuels. « Ergo his diebus augeamus nobis aliquid solito penso servitutis nostrae, orationes peculiares, ciborum et potus abstinentiam » (4). De cet avis il voit une confirmation dans le XVe chapitre du Coutumier cistercien : « Et ideo omni die (quadragesimae) unusquisque fratrum certa consuetudine orationem privatam tempore lectionis in ecclesia deo offerat » (5). Il examine en outre l'influence de saint Bernard († 1153), de Guillaume de Saint-Thierry († 1148) et d'Aelred de Rivaux († 1166) (6) et celle des trois

(1) P. SALMON O.S.B., *L'Ascèse monastique etc.*, p. 196.

(2) Fr. Anselme LE BAIL, *Les Exercices spirituels dans l'Ordre de Cîteaux.* Dans : *Mélanges Marcel Viller*, Toulouse 1949, p. 164-173 (*Revue* d'Ascétique et de Mystique 25 (1949) p. 260-269).

(3) *Op. cit.*, p. 164 (260).

(4) *S. Benedicti regula Monasteriorum*, cap. XLIX (Ed. Butler, p. 93).

(5) Ph. GUIGNARD, *Les Monuments primitifs de la Règle Cistercienne*, Dyon 1878, p. 106.

(6) Dans le traité *De Jesu puero duodenni* Aelred de Rivaux donne peut-être la première contemplation affective et systématiquement élaborée d'un événement de la vie de Jésus, procédé qu'à la fin du moyen âge on doit imiter fréquemment et dont saint Ignace aussi doit se servir dans ses *Exercices Spirituels.* Aussi Dom Anselme LE BAIL ose-t-il déclarer : *Aelred de Rivaux, mort en* 1166, *est connu, comme témoin, au XIIe siècle, de la méthode systématique de la méditation.* Fr. Anselme LE BAIL, *Les Exercices etc.*, p. 167 (263).

genres littéraires qui, dans l'Ordre de Cîteaux, ont contribué le plus au développement de l'*exercitium spirituale*. Dom Anselme Le Bail parle ici de « la multiplication, la pullulation de ce qu'on pourrait appeler les « manuels d'exercices spirituels », surtout au XIII[e] siècle (1). Ils s'occupent des mystères de la vie de Jésus, offrent des considérations sur l'origine, la fin, le cours et le sort de la vie humaine et donnent des instructions pour l'examen de conscience. Comme prototypes de ces trois genres on peut citer la *Vitis mystica*, les *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* et le *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*. Aux XIV[e] et XV[e] siècles il paraît des directoires d'exercices spirituels qui ont un caractère plus scolaire. On mentionne ici les noms d'auteurs moins connus tels Etienne de Salley, Jean de Zircs ou de Limoges, Guillaume de Remington et de l'Antidotarium de Salicetus. Ces traités fournissent surtout des sujets de méditation. Dans le cours de son article Dom Anselme Le Bail donne quelques indications concernant les prescriptions pour les exercices spirituels qui se trouvent dans les Directoires et les Statuts de l'Ordre et dont il résume et conclut l'évolution en renvoyant à une disposition importante qui se trouve dans la 4[e] Partie, chapitre II du Rituel Cistercien de 1689. Sans rompre avec la tradition de l'ordre on y recommande, chose curieuse, les Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola. « Cum tamen juxta decreta Pontificum et Constitutiones Ordinis vacamus semel in anno, per decem dies, exercitiis spiritualibus... cui magno adjumento esse poterit liber Exercitiorum St. Ignatii Fundatoris Societatis Jesu ».

***

L'excellent connaisseur de la vie et le traducteur des œuvres de sainte Gertrude de Helfta, dite la Grande († 1302 ?), le Rév. Père M. Molenaar M.S.C., croit devoir maintenir la thèse que la Sainte a été Bénédictine de la Réforme cistercienne. Cela nous fait mieux comprendre pourquoi c'est de sa main et de son milieu qu'est sorti le premier ouvrage, que je sache, qui porte le titre d'*Exercitia Spiritualia* tout court, ouvrage qui est aussi intéressant pour l'histoire de la spiritualité que le récit autobiographique de sa vie mystique, déposé dans le chef-d'œuvre *Legatus divinae pietatis* (2). Il est curieux que ces Exercices Spirituels contiennent une spiritualité d'inspiration monastique, qui repose sur l'écartement du monde et la consécration totale à Dieu quoique l'écrivain ne s'adresse pas uniquement à des religieux mais aussi aux laïques. On voit par là que la perfection est toujours

(1) *Op. cit.*, p. 170 (266).
(2) *Sanctae Gertrudis Exercitia spiritualia septem*. Dans : *Revelationes Gertrudianae ac Mechteldianae*... Solesmensium O.S.B. Monachorum cura et opera, Pictavii-Parisiis 1875, vol. I, p. 617-720.

liée à l'idéal « monastique » mais qu'on sent le besoin de tendre à la perfection et qu'on en est encouragé aussi hors des couvents. Cet idéal de la perfection, on peut l'atteindre par la lecture, ou mieux par la rumination mentale des Exercices Spirituels rédigés par la Sainte, « legat aut magis ruminando meditetur ». Il est en outre utile de fixer quelques jours par semaine ou par mois où on les fait d'après l'ordre, « boni et utilis erit consilii certos per hebdomadam aut mensem dies constituere, quibus per ordinem ista Exercitia frequententur » (1). L'*exercitium spirituale* en tant qu'expression plus individuelle, plus personnelle de dévotion, détachée de la vie et du milieu monastiques, ayant dans sa forme une certaine solidité méthodique, a fait son entrée dans l'histoire de la spiritualité ! Quant au contenu des Exercices de Sainte Gertrude, je ne peux pas en dire grand'chose. Ils ne contiennent pas une doctrine spirituelle proprement dite et ils ne sont pas construits selon les différents degrés de la vie spirituelle. Les éléments principaux sont empruntés à la liturgie, aux sacrements, à la consécration des vierges et à la profession religieuse et ils sont pénétrés de la mystique nuptiale de l'école de Helfta. Ils se composent en outre de prières, d'oraisons jaculatoires, de contemplations, qui s'insèrent dans un dialogue immédiat avec Dieu. C'est ainsi qu'ils témoignent d'une vie religieuse plus subjective, personnelle et individuelle.

Nous ne pouvons relever les facteurs extérieurs qui ont favorisé cette évolution. Dom Salmon mentionne à cet égard le déclin moral des ordres religieux et l'élaboration de la synthèse médiévale de la vie chrétienne, l'humanisme naissant et une certaine prise de conscience des laïques (2). Nous voulons pourtant résumer le développement intérieur que nous venons d'esquisser. Dans la vie du moine cistercien l'exercitium spirituale occupe une place secondaire, ainsi qu'il apparaît e. a. du fait qu'il ne se trouve pas officiellement dans l'ordre du jour. Ce sont les Heures canoniques qui déterminent cet ordre. Comme tel l'*exercitium spirituale* n'est que la pratique libre de la *consideratio, oratio* ou *contemplatio* monastiques, et il doit avant tout concourir à l'*Opus Dei*, à la prière canonique, à la célébration liturgique et à l'observance monastique. D'autre part on ne saurait nier que la piété change de caractère par l'*exercitium spirituale.* L'aspiration vers la perfection chrétienne devient une affaire plus personnelle, plus individuelle et plus autonome. On se détache de plus en plus de la forme de vie et de la tradition monastiques. L'*exercitium spirituale* devient un élément de plus en plus important dans la formation et l'instruction spirituelles de la personnalité. Il pourvoit aux besoins d'une vie spirituelle plus personnelle à laquelle on puisse s'appliquer aussi hors du couvent. Dom Salmon a raison de parler de « sécularisation », pourvu qu'on comprenne bien ce terme. « La recherche de la perfection se sécularise :

(1) *Op. cit.*, p. 618.
(2) P. Salmon O.S.B., *L'Ascèse monastique etc.*, p. 197.

non seulement elle a oublié ses origines monastiques, mais elle entend bien être indépendante ». Et ailleurs : « La nouvelle doctrine, dont nous avons vu la lente élaboration aux XIIIe et XIVe siècles, oriente vers la recherche d'une conception plus personnelle de la religion » (1). Cette évolution, qui doit aboutir à l'autonomie de l'*exercitium spirituale*, nous pouvons la suivre facilement dans les époques suivantes, hors de l'Ordre de Cîteaux.

***

Dans la tradition bernardo-franciscaine la source principale de l'inspiration religieuse, ce n'est pas la liturgie mais le souci de la propre vie spirituelle, la montée à cette perfection qu'on s'acquiert personnellement mais qu'il faut aussi vivre dans la communauté. Les préoccupations apostoliques du fondateur des Franciscains ont exercé sur cette mentalité une influence décisive. Qu'on n'oublie pas, cependant, que l'influence que les auteurs franciscains ont eue sur l'évolution de la spiritualité — tels Saint François lui-même († 1226), David d'Augsburg († 1271), Saint Bonaventure († 1274), Ubertin de Casale († 1305 ?), Bernardin de Sienne († 1444), Jean de Capistran († 1456) et surtout les *Meditationes Vitae Christi* —, remonte à une source antérieure : le réveil spirituel de saint Bernard.

Pour notre étude est important un article d'un Capucin érudit, le R. P. Optat de Veghel, sur le développement de la prière mentale dans l'Ordre des Frères Mineurs (2). Nous y lisons que le mouvement de l'Observance franciscaine des XIVe et XVe siècles s'est appliqué avec ferveur à la prière mentale, surtout méditative, mais qu'il est difficile de prouver, avec les données dont nous disposons, qu'avant 1450 il est question d'une méditation fixée et quotidienne. La vie et la passion du Christ étaient le thème central de la méditation et il est permis de présumer qu'on y employait certaines méthodes. Après 1450 il y eut des dispositions et des prescriptions, et vers 1500 la méditation faisait partie stable et intégrante de la journée, en tout cas dans les couvents réformés. Aussi peut-on dire que dans l'Ordre de Saint François la pratique de la prière a revêtu dès le début la forme de l'*exercitium spirituale*, exercices qui prennent peu à peu corps, quant à la méthode aussi bien qu'à la forme, et qui sont même souvent réglementés. En ce cas-ci, on peut parler d'*exercitium spirituale* dans le sens actuel du mot, c'est-à-dire d'exercices spirituels fixés et prescrits par l'ordre du jour.

(1) *Op. cit.*, p. 238, 237.

(2) P. OPTATUS O.F.M. Cap., *De Oefening van het inwendig gebed in de Mindersbroedersorde gedurende de* 15e *en* 16e *eeuw*, Ons Geestelijk Erf XXV (1947), p. 113-160. Qu'on lise aussi l'article cité du P. SALMON O.S.B., *L'Ascèse monastique etc.*, p. 211-221.



Cette constatation jette peut-être une nouvelle clarté sur la fameuse Dévotion Moderne qui, née dans la vallée de l'Ijssel et essaimant dans toute l'Europe occidentale, fait partie du patrimoine de la spiritualité néerlandaise. On a beaucoup écrit sur l'origine et le développement rapide de ce mouvement. On peut tenir pour sûr qu'il est né comme une réaction contre l'esprit de superficialité qui vidait la vie religieuse de sa substance dans la dernière époque du moyen âge et qu'il lui doit son influence. D'où le type de dévotion nettement ascétique, subjectif, personnel et individuel qu'il a propagé. Malgré cette réaction contre l'esprit du siècle il n'est pourtant pas question d'une dérogation au développement de la spiritualité que nous venons d'esquisser. La Dévotion Moderne joint, par contre, tout à fait l'évolution de cette spiritualité, et c'est justement ce que prouve la pratique de l'*exercitium spirituale*. On peut dire que l'*exercitium spirituale* englobait toute la vie ascétique et religieuse des Frères et Sœurs de la Vie Commune. Qu'on lise les traités de Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398), Thomas à Kempis (1471) et les notes plus personnelles de certains Dévots Modernes (1). D'autre part nous nous trouvons ici en plein milieu d'une évolution lente et presque insensible. Le P. Watrigant a eu tort de parler d'une « méditation méthodique » chez les Frères de la Vie Commune. Ceci ne vaut certainement pas pour le début et la période de son plus vif éclat. Ce n'est que vers la fin du xve siècle que Wessel Gansfort († 1489) et Jean Mombaer († 1510) ont manifesté leur zèle et leur ingéniosité trop grande à ce point de vue. Les Dévots Modernes ont rempli leurs loisirs, surtout le matin entre les Heures canoniques et la Messe, d'oraison méditative, qu'il faut de nouveau regarder comme la pratique spontanée de la *lectio* et de la *consideratio* et dont le fruit se trouve dans l'*oratio* et la *contemplatio*. Ce qui était seulement « méthodique » chez les Dévots Modernes, c'était la répartition des sujets de méditation sur les jours de la semaine, où l'on laissait assez de liberté au choix personnel (2).

(1) Nous pensons ici p. e. au *Libellus spiritualis exercitii* et à la *Brevis admonitio spiritualis exercitii* de Thomas à Kempis, *Opera omnia*, ed. M.J. Pohl, II p. 331-355, 421-432. Voici les phrases caractéristiques : *Solent boni religiosi habere devota exercitia : quibus ad spiritualem profectum et virtutis amorem cotidie excitentur* et *Paulatim proficit homo : et hoc per cotidiana exercitia. Et licet primo multa sint gravia : tamen in consnetudinem ducta, fiunt levia et sapida. Op. cit.*, p. 331, 421. Pour Gérard Zerbolt de Zutphen nous renvoyons e. a. aux chapitres IX et LIX de son traité *De spiritualibus ascensionibus* et aux chapitres IX et LIX de sa *De reformatione virium animae*. Nous signalons encore les différentes Vitae e. a. celles de Domini Lubberti et Johannes Kessel, *op. cit.*, VII, p. 260-267, 306-317.

(2) L.A.M. Goossens O.F.M., *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Haarlem-Antwerpen (1952) (Thèse de Nimègue).

***

La Dévotion Moderne a marqué de son empreinte la spiritualité des siècles à venir. Il faut l'entendre en ce sens que l'on retrouve toujours dans les différents courants de spiritualité des XVIe et XVIIe siècles, à un degré plus ou moins élevé, les traits du type de piété que la Dévotion Moderne a créé. Nous croyons pouvoir parler ici d'une piété qui a la nuance « personnaliste » parce que ce terme exprime le caractère propre de la piété « moderne » aussi bien que le contraste avec la spiritualité « monastique ». Cependant la Dévotion Moderne n'aurait aucunement exercé cette influence-là si Saint Ignace de Loyola ne l'avait résumée ou plutôt recréée d'une façon aussi originale que solide et complète. Car quoi qu'on dise de la dépendance d'Ignace à l'égard de la Dévotion Moderne, toujours est-il que le Saint a accepté ce type de piété, qu'il a pensé et vécu selon son esprit et qu'il l'a pour ainsi dire canonisé dans ses *Exercices Spirituels*, qui sont le fondement et la source d'inspiration pour la spiritualité de son Ordre.

Avant de terminer cet exposé sur le fondateur de la Compagnie de Jésus, disons encore un mot de l'*Exercitatorio de la Vidae spiritual* de Garcia Ximenes de Cisneros O.S.B. († 1510). Je peux être bref parce qu'on y a consacré beaucoup d'études excellentes (1). L'*Exercitatorio*, je le considère comme une ligne qui raccorde manifestement la Dévotion Moderne et Saint Ignace de Loyola, opinion qui ne tourne pas au détriment de l'originalité profonde de Saint Ignace dans ses *Exercices* et de l'originalité relative de Cisneros, dont l'ouvrage est avant tout une compilation. Il est hors de doute que le but et le motif de Cisneros a été la restauration de l'esprit liturgique et monastique dans son Ordre, mais afin d'atteindre ce but il a recours à l'*exercitium spirituale*, dont il démontre l'utilité et la nécessité et dont il expose la pratique. Cisneros fait cela pour la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive et pour les rapports avec Dieu dans la prière, qui doit revêtir chez lui un caractère affectif plus que méthodique quoiqu'il donne des prescriptions assez détaillées p.e. pour la méditation. Quand on examine ensuite à quelles sources Cisneros a puisé pour son ouvrage et quelles influences il a exercées par ses diverses éditions et traductions, il apparaît clairement qu'il faut regarder l'*Exercitatorio* comme un lien très important dans l'évolution que nous avons esquissée.

Sur les *Exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola et sur la pratique des exercices spirituels appliqués dans l'Ordre et encouragés par lui, d'autres peuvent émettre un jugement plus fondé. L'opuscule du P. Hugo Rahner S. J. *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* est excellent sous beaucoup de rapports (2).

(1) Voir le résumé dans la Dict. de spir. dans v. Cisneros (Mateo Alamo, O.S.B.).

(2) Graz-Salzburg-Wien (1947[1]).

Je veux pourtant faire remarquer que, pour comprendre et pour juger à sa valeur la personnalité spirituelle et la spiritualité de Saint Ignace, surtout les *Exercices Spirituels*, il ne suffit pas de s'en référer à l'origine et au caractère du Saint, à la tradition chrétienne dans son ensemble, à sa grâce mystique surabondante, tant à Manrèse que plus tard, et aux livres spirituels qu'Ignace a sûrement lus. Saint Ignace est homme de Dieu, homme de l'Eglise mais aussi homme de son temps. Il se trouve au milieu d'une évolution qui domine toute la spiritualité du moyen âge. Il en subit l'influence, en cueille le fruit et y donne peut-être le branle le plus important. De même que son Ordre il place aussi la sainteté chrétienne « dans le monde ». Les liens qu'il a avec la tradition laissent toute place à l'admiration reconnaissante de son génie et de son originalité.

M. Smits Van Wanberghe, S. J.

François de Pedoue, auteur spirituel
(1603-1667)

Il est fort bon de prier Dieu,
Mais que ce soit en temps et lieu :
Autrement, par ce zèle extrême,
Ce seroit se tuer soy-mesme.

Mais voyez si je suis plaisant.
Je tranche icy du suffisant,
Et fais le prescheur sur le jeusne,
Moy qui sortant du lit desjeusne ;
Moy qui crois que c'est bien jeusner
Quand on n'est qu'une heure à disner ;
Qui, quoyque maigre je paroisse,
Ne fus jamais de sa paroisse (1).

Que l'auteur de ces rimes se soit fait un nom, d'ailleurs modeste, dans l'histoire des lettres, personne sans doute n'y trouvera à redire ; mais qu'il ait mérité une place dans l'histoire de la spiritualité, voilà certes une bien singulière aventure. C'est cette aventure qu'on se propose ici de raconter.

François de Pedoue, en effet, n'a pas été uniquement le poète léger et même sensuel auquel seul l'histoire littéraire s'est jusqu'ici intéressée (2). En se convertissant, cet abbé mondain est devenu le guide des âmes désireuses de perfection. Mettant alors sa plume au service de l'idéal nouveau qu'il avait découvert, il a laissé des écrits spirituels qui sont loin d'être sans intérêt. On y retrouve les thèmes familiers aux maîtres de l'école française.

Il se peut que Pedoue ne brille pas particulièrement par l'originalité

(1) Merlet (Lucien), *Les premières œuvres du sieur Pedoue* (Chartres, 1866), p. 113. On trouve dans cet ouvrage une *Notice sur François de Pedoue*, qui est excellente.

(2) Le dernier en date des grands répertoires où Pedoue est signalé est le *Dictionnaire des lettres françaises* publié sous la direction du cardinal Georges Grente, *Le XVIIe siècle* (Paris, 1954), p. 791. La notice que ce dictionnaire consacre à Pedoue (dont le nom est transformé en *Pédove*) est moins soignée que celle de Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. 39 (Paris, 1862), col. 445-446. Voir aussi Ed. Jeauneau, *Une singulière conversion*, Revue des Deux-Mondes, 1er septembre 1957, 134-140.

de la pensée. Mais son œuvre est digne de retenir l'attention à un autre titre. Le dessein de ce poète converti a été d'adapter à un milieu qu'aucune culture théologique ou philosophique ne prédisposait à cela les nobles maximes des Bérulle, des Condren et des Olier. La petite congrégation qu'il fonde avec quelques femmes du peuple se voit dotée d'une spiritualité dont les bases doctrinales sont celles de la plus pure tradition bérullienne.

A leur façon les écrits de ce Chartrain témoignent donc du rayonnement de l'école française au XVIIe siècle. Ils méritent, par conséquent, d'être tirés de l'oubli. Nous voulons en publier ici quelques-uns. Voici le plan que nous suivrons :

1° Un aperçu de la vie de Pedoue.

2° La liste de ses écrits.

3° Quelques extraits de ses écrits spirituels.

1° Aperçu de la vie de Pedoue (1).

Bien curieuse figure que celle de ce chanoine qui aborde la vie avec une légèreté et une licence à peine concevables chez un ecclésiastique et qui la termine dans une ferveur religieuse digne des plus grands saints. Né à Paris le 29 mars 1603, François de Pedoue est baptisé le lendemain, jour de Pâques, en l'église de Saint-Landry. Il connaîtra peu son père, Jean de Pedoue, procureur à la Cour, qui mourut en 1606 (2). La mère du futur chanoine, Françoise de Tranchelion, ne prend en main l'éducation de son fils qu'après les mois de nourrice, c'est-à-dire quand François a atteint l'âge de deux ans. A partir de ce moment, le jeune Pedoue est élevé à Paris dans la maison de ses parents. La formation qui lui est donnée est sans mollesse (3). Et, si la

(1) Nous empruntons les principaux détails de cette notice à deux biographies anciennes et inédites de Pedoue. Elles sont contenues dans les manuscrits 6 et 7 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Chartres. Selon Lucien Merlet (*op. cit.*, p. 1, note 1) la biographie du *Ms.* 7 aurait pour auteur le chanoine Lefebvre ami de Pedoue et son successeur dans la charge de supérieur des filles de la Providence.

Signalons pour mémoire : abbé Guillon, *Un chanoine de Chartres méconnu* (in *Voix de Notre-Dame de Chartres*, 3-10 fév. 1906). On pourra se faire une idée du crédit à accorder à cet article par le détail suivant. Selon Guillon, Pedoue lut le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales avant son entrée au collège de La Flèche. Or Pedoue entra à La Flèche au plus tard en 1613 et le *Traité* parut en 1616.

(2) La date de la mort de Jean de Pedoue nous est fournie par Lucien Merlet (*op. cit.*, p. 11).

(3) « Estant le premier-né de leurs enfants, ils (*le père et la mère de Pedoue*) prirent un singulier plaisir de le bien eslever et de luy donner dès sa petite jeunesse une bonne éducation, et quoy que Madame sa mère l'aimast et le chérit tendrement comme en effect il estoit un enfant très aimable, elle ne luy souffroit néantmoints aucune délicatesse pas mesme en son manger. Que si quelquefois

tendresse n'en est pas absente, le temps durant lequel l'enfant pourra en jouir est bien court. Dès l'âge de huit ans François quitte sa mère, laquelle, a épousé en secondes noces César de Caffardel, écuyer de l'évêque de Paris, Henri de Gondi (1). Ce mariage apporte au jeune Pedoue la puissante protection d'un grand prélat. Mais ne contribue-t-il pas à le sevrer prématurément de la tendresse maternelle et de la douce chaleur du foyer ? Cet enfant a été arraché bien tôt au climat familial : les écarts de sa jeunesse pourraient trouver là leur excuse.

Quoi qu'il en soit, après un ou deux ans passés à la campagne chez un oncle maternel, François qui, nous assure-t-on, n'a pas encore atteint l'âge de dix ans, est admis à La Flèche. Il franchit le seuil du célèbre collège au moment où René Descartes y achève ses études (2). A La Flèche, Pedoue ne tarde pas à révéler ses talents. Les bons pères sont en admiration devant l'acuité de son intelligence et les prodiges dont sa mémoire est capable. Il apprend, comme en se jouant, des tirades de vers grecs qu'il peût aussi bien réciter à rebours. Mais quand, lâchant la bride à son espièglerie naturelle, il s'amuse à faire parler ses condisciples en français pendant le temps où il est prescrit de parler latin, on lui donne la férule.

Sa dévotion à la Sainte Vierge est touchante : il fait partie de sa congrégation et récite chaque jour ses litanies. Le pieux biographe dont nous suivons ici les traces nous rapporte même qu'il eut, à cette époque, une singulière vision. La Vierge Marie « lui apparut une « nuit et le baisa à la bouche avec une si merveilleuse et si extraor- « dinaire suavité qu'il en demeura tout transporté un long temps « après, et a dit depuis même en sa vieillesse que cette impression « lui était toujours demeurée sans que la longue suite des années la lui « ait jamais pu effacer » (3). Troublante apparition en vérité, qui peut bien être une grâce du Ciel mais qui, de toute manière, trahit la

il se pleignoit de ne pouvoir manger du pain sec quand on luy en donnoit, elle luy disoit : « Mon fils, allés vous en le tremper dans le sçeau » (*sic*). (*Ms.* 7, fol. 2 r).

Chaque fois que, dans la suite de cette étude, on citera un manuscrit sans en préciser la provenance, il s'agira d'un manuscrit de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Chartres.

(1) C'est encore à Lucien Merlet que nous empruntons ce détail (*op. cit.*, p. II).

(2) René Descartes fut élève à La Flèche depuis Pâques 1606 jusqu'à la fin de l'année scolaire 1613-1614 (cf. Ch. Adam, *Préface au catalogue de l'exposition organisée pour le troisième centenaire du Discours de la méthode* (Paris, 1937), p. VII, 5-6). Quant à Pedoue, deux dates semblent possibles pour son entrée à La Flèche. D'une part, en effet, nous savons par un prix de religion distribué le 29 août 1616 qu'à cette date Pedoue terminait sa classe de quatrième (cf. *Ms.* 28, feuille de garde). On peut supposer, à partir de là, qu'il commença ses études à La Flèche en octobre 1613. Mais, d'autre part, les biographies manuscrites nous disent que le jeune Pedoue avait neuf ans lorsqu'il arriva au collège des Pères Jésuites. Si cette information est rigoureusement exacte, il faut faire remonter l'arrivée de Pedoue à La Flèche à l'année 1612.

(3) *Ms.* 7, fol. 7 r.

nature exubérante de cet adolescent en qui sommeille encore — continent inexploré — tout un monde de désirs.

Cependant, Pedoue est devenu un jeune homme plein de promesses. Et, si l'on en croit son biographe, toujours un peu naïf, « toutes les « vertus paraissaient en lui comme naturelles. Sa pureté de corps et « d'esprit était grande. Il ne savait pour lors ce que c'était que du « monde et s'il y avait des femmes ou non » (1). Il ne devait pas tarder à l'apprendre, et ce fut un de ses maîtres, le Père Viger, qui lui en fournit l'occasion. Transféré de La Flèche à Orléans, le Père Viger voulut emmener avec lui dans sa nouvelle résidence François Pedoue. Il mit ce dernier en pension chez « une honnête veuve » qui avait deux grandes filles. Avec toute l'ardeur de ses dix-sept ans, Pedoue s'éprit de l'une d'elles et oublia bientôt sa première ferveur. Dans la jeune incandescence de cette passion, le projet qu'il avait naguère formé de se faire jésuite et même d'aller en la Nouvelle France affronter le martyre fondit plus vite que neige au soleil (2). Il passa ainsi deux ans à Orléans partagé entre l'amour et la philosophie. Puis il revint à Paris où pendant quinze mois il dut s'astreindre à l'étude de la théologie. Mais bientôt l'occasion d'un canonicat se présente à lui. Le 17 décembre 1623, il prend possession de sa prébende à la cathédrale de Chartres. Il a vingt ans.

* * *

Etrange chanoine que celui-là ! Pedoue passe le plus clair de son temps « au jeu, à la bonne chère, en dépenses superflues, étant pour « l'ordinaire vêtu de satin, la plupart du temps en habit court, parais- « sant être plutôt un courtisan qu'un chanoine (il était suivi de deux « laquais dont il y en avait un nommé *tant-pis* et l'autre *tant-mieux*), « en attaches pernicieuses, en railleries libertines, en de longues et « dangereuses querelles où il devait cent fois périr » (3). Il fonde alors la *Congrégation des enfants sans souci*, sorte de joyeuse bande qui parodie l'organisation ecclésiastique et qui comprend grand-prévôt, official et promoteur. Comme bien on pense, Pedoue s'en fait nommer général. Il n'en faut pas plus au dévot biographe pour découvrir dans cette compagnie de gais lurons « un présage de ce qui lui devait arriver « (*à Pedoue*) d'être le père des enfants de la Providence lesquels « doivent vivre sans soin et sans souci » (4). Pendant douze ans Pedoue se laisse ainsi emporter « par les bouillons de sa jeunesse et par la

(1) *Ms.* 7, fol. 7 v.

(2) C'est le temps, rappelons-le, où le P. Ennemond Massé, devenu ministre à La Flèche après avoir porté l'Evangile au Canada, enthousiasme ses élèves pour les missions de ces contrées. Cf. Georges GOYAU, *Une épopée mystique, Les origines religieuses du Canada* (Paris, 1924), p. 25-28.

(3) *Ms.* 7, fol. 10 v.

(4) *Ms.* 7, fol. 11 v.

« violence de son esprit plein de feu » (1). Il ne se soucie ni de ce que les hommes peuvent dire de sa conduite ni, apparemment du moins, de ce que Dieu en pense. Au fond de son cœur pourtant la petite flamme de la dévotion à la Vierge Marie veille toujours.

Il aime avec passion la conversation des femmes. Une femme ne tarde pas à accaparer ses pensées et Pedoue s'attache à elle. Il lui donne son cœur « avec protestation de n'aimer qu'elle » (2). Ni les rigueurs de l'hiver ni les chaleurs de l'été ne l'arrêtent quand il a décidé d'aller visiter sa dame à sa maison de la campagne chartraine. Avec cela notre chanoine a tant d'esprit, tant de facilité pour tourner un bon mot ou aiguiser une pointe, tant d'habileté à contrefaire les manières et le ton d'un chacun que l'on recherche avidement sa compagnie. Le tout-Chartres se dispute ses sonnets à Doris et ses satires en vers. Et c'est au milieu de toutes ces fredaines que François Pedoue reçoit les ordres sacrés (3).

La conduite de cet ecclésiastique fait trop de bruit pour que les oreilles de Mgr Léonor d'Estampes de Valençay, évêque de Chartres, n'en soient pas averties. A ceux qui lui en parlaient toutefois le prélat se contentait de répondre qu'une personne comme Pedoue « douée « d'un si bon esprit et d'un si parfait jugement, ne se pouvait perdre, « que Dieu viendrait à son secours quand il en serait temps » (4). Ne soyons pas surpris si le biographe de Pedoue a vu dans cette réponse de l'évêque une véritable prophétie. Un peu de sens psychologique et l'expérience des hommes pourraient cependant suffire à l'expliquer. On en conviendra peut-être si l'on veut bien apporter quelque attention au portrait suivant :

« Pour la disposition de son corps, Pedoue était d'une taille moyenne, « bien fait et bien proportionné. Il avait la tête un peu chauve, le « front large et majestueux, le visage un peu plat, ni trop long ni trop « court. Son regard était gracieux, sa vue pénétrante, son port grave « et ses sens fort subtils, son abord fort affable et son naturel bon et « aimable. Il était d'un tempérament sanguin plein de feu, néanmoins « un peu mêlé d'humide. Sa complexion était assez forte et robuste » (5). Pedoue était de ces natures qui ne s'accommodent pas volontiers de la médiocrité, auxquelles il faut la plus haute sainteté ou la pire déchéance ; mais il avait trop de qualités d'esprit et de cœur pour

(1) *Ms.* 7, fol. 9 r.

(2) *Ms.* 7, fol. 12 v.

(3) « Mais ce qui fut trouvé bien mauvais en lui, c'est qu'il se fit sous-diacre et diacre au milieu de toutes ses folies, et ce plutôt par respect humain que par piété. Ce qui fut reconnu par une attache pernicieuse qu'il avait avec une personne dont la condition causa de grands scandales et de grands désordres jusqu'à faire courir risque de la vie à lui, à son frère et à plusieurs de ses amis » (*Ms.* 6, fol. 9 r).

(4) *Ms.* 7, fol. 13 r.

(5) *Ms.* 7, fol. 11 v-12 r.

stagner dans le vice. Voilà sans doute ce qu'avait pressenti Mgr d'Estampes.

***

Un événement d'assez chétive apparence vint mettre un terme au désordre de cette existence et diviser en deux parts la vie de François Pedoue. Celui qui, jusqu'à l'âge de trente-deux ans, avait été pour son entourage un sujet de scandale, allait consacrer les trente-deux années de vie qui lui restaient à la prière, à la pénitence et aux œuvres de la charité la plus désintéressée. Mais avant de rapporter le fait qui devait décider en un instant de la conversion du trop frivole chanoine, il faut remarquer que, lentement, Dieu avait travaillé cette âme et préludé par de secrets préparatifs au triomphe éclatant de sa grâce en elle. Pendant les trois années qui précédèrent sa conversion, Pedoue fut tourmenté de peines intérieures et de remords : « Ce pauvre pécheur, « dans une vie si contraire à sa profession, donnait sujet à tout le « monde de penser qu'il ne se changerait point. Et lui-même commença « à en avoir peur. Car, sur la fin de ses désordres, comme il ne pouvait « plus supporter la pesanteur de ses péchés, ayant bien souvent gémi « et pleuré devant Dieu pour en être délivré sans l'avoir pu obtenir, « il n'en espérait quasi plus la grâce ; et s'étant plusieurs fois efforcé « de rompre les liens qui le tenaient attaché à la créature sans en avoir « su venir à bout, il désespérait de le pouvoir faire » (1).

Il sentait et comprenait l'illogisme de sa vie, mais il ne parvenait pas à vaincre la tyrannie de la chair : « Il souffrait de si extrêmes « violences pour se séparer de la personne à qui il avait donné son « cœur que souvent, allant la visiter à la campagne où elle faisait sa « demeure, il parsemait le chemin des larmes qu'il répandait par la « force de la syndérèse (2) et du remords qu'il avait en son âme » (3).

Le 10 août 1635, en la fête de saint Laurent, notre chanoine passait sur un pont, tenant sa dame par la main. Tout à coup le pont creva sous lui. Ainsi, nous dit joliment le biographe, Pedoue se fit « une « heureuse blessure qui guérit toutes celles de son cœur, et par cette « favorable chute se releva de toutes celles qu'il avait faites pendant « douze ans (4) ».

(1) Ainsi s'exprime le *Sommaire de la naissance et du progrès de la Congrégation des Filles de la Providence établie à Chartres* (*Ms.* 9, p. 11). Ce sommaire a été termine en 1670.

(2) « Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle *syndérèse* ou remords de conscience » (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 7 ; ed. Vivès, *Œuvres complètes*, vol. 23 (Paris, 1864), p. 49).

(3) *Ms.* 7, fol. 14 v.

(4) *Ms.* 7, fol. 18 v.

Nous ne voyons pas pour quel motif Lucien Merlet, dans la notice qu'il consacra à Pedoue en 1858, a mis en doute l'historicité du récit de sa conversion

Immobilisé par la maladie, Pedoue a le temps de réfléchir. La grâce de Dieu aidant, il trouve aussi la force nécessaire pour changer de vie. Sa conversion est subite, mais sincère et irrévocable. Déjà il a rompu avec les trop joyeux compagnons de ses frivolités, il a renoncé au jeu, réformé sa chevelure et ses habits. Pourtant, il n'oublie pas le serment insensé qui, en le liant à une femme, l'a si longtemps empêché d'être à Dieu. C'est alors qu'en une scène bien digne du grand siècle, Pedoue va une dernière fois visiter cette dame et lui tient le langage suivant : « Madame, autrefois, je vous avais donné mon cœur. « Je vous supplie maintenant de me le vouloir rendre. Il n'est plus « pour les créatures. Je l'ai sacrifié au Créateur avec toutes ses affec« tions, et je suis résolu désormais de n'aimer plus rien que Dieu » (1).

Délivré de l'esclavage des créatures, Pedoue n'a plus qu'un désir : devenir en toute vérité l'esclave de son Créateur et imiter en sa personne l'état de servitude auquel s'est réduit le Fils de Dieu dans le mystère de son incarnation. Mais il sait mieux que d'autres quels obstacles le monde oppose à l'exécution d'un tel dessein. Aussi ne pense-t-il pas pouvoir conserver le cher trésor de la familiarité divine enfin retrouvée, ailleurs que dans la solitude : pendant trois années, de 1635 à 1638, il ne sort pas une seule fois de la ville de Chartres (2).



Il n'avait pourtant pas une vocation d'ermite. Bien plutôt, Dieu voulait utiliser pour sa gloire des talents qui avaient été jusque là employés à d'autres fins. Pedoue ne tarde pas à comprendre que sa pénitence va lui venir de cela même qui, naguère encore, était l'objet de ses plaisirs : « il eut un jour un pressentiment que les femmes « seraient sa croix à l'avenir pour le châtier de ce qu'autrefois il en « avait fait ses délices » (3). Elles commencent par assiéger son confessionnal. Et plus le confesseur se montre exigeant, plus les pénitentes sont avides de ses conseils. En réalité, il joint à un don de sympathie que sa conversion n'a point détruit une connaissance pénétrante du cœur humain. Il ne vise pas à imposer aux âmes sa propre volonté. Il préfère les placer sous la conduite de l'Esprit de Dieu « disant que « c'est un des grands secrets de la vie spirituelle en la conduite des « âmes que d'y bien observer les opérations de la grâce afin de s'y

(cf. Lucien Merlet, *Poètes beaucerons antérieurs au XIXe siècle*, t. I, p. 34, Chartres, 1894). C'est également sans motif, pensons-nous, que, dans cette même notice, la naissance de Pedoue est datée du 30 mars contrairement à toutes les biographies manuscrites que nous avons consultées et contrairement à ce qu'écrit Merlet lui-même dans son édition des *Premières œuvres du sieur Pedoue* (Chartres, 1866), p. II.

(1) *Ms.* 7, fol. 21 r.

(2) *Ms.* 7, fol. 25 r.

(3) *Ms.* 7, fol. 24 v.

« accommoder et de leur donner la même pente et les mêmes mouve-
« ments qu'elle. Il n'était pas de ces directeurs, lesquels par un défaut
« de lumière et d'expérience ou par un excès d'amour propre, veulent
« conduire tous les esprits par une même voie ou les faire entrer dans
« la leur » (1).

Bientôt, parmi ces pénitentes, un petit groupe se distingue. Ce sont des femmes qui, ne pouvant, pour un motif ou un autre, émettre les vœux de religion, se sentent néanmoins appelées à une forme de vie supérieure à celle du commun. Elles sont cinq au début, désireuses de consacrer toutes leurs forces aux œuvres de Dieu.

Pedoue pensa d'abord confier à ces cinq âmes d'élite la tâche de « retirer, nourrir et entretenir les filles débauchées que l'on lui adres-« sait de toutes parts » (2). Mais après un essai infructueux, on dut se rendre à l'évidence : chez la plupart de ces filles le vice était trop profondément enraciné pour qu'on pût espérer en extirper tous les germes. Il fallait donc prendre la chose de plus haut et attaquer le mal en ses débuts. Beaucoup de ces pauvres créatures, en effet, n'étaient tombées si bas que pour avoir manqué en leur enfance du soutien de leurs parents. C'étaient, d'ordinaire, de petites orphelines qui avaient grandi sans affection, sans secours moral, et qui, n'ayant pu apprendre un métier, cherchaient dans la prostitution un palliatif à leur misère. Pour sauver de la déchéance qui les menaçait ces déshéritées de la fortune et de la tendresse, Pedoue résolut de confier leur éducation à la petite société qu'il projetait. Ainsi naissait la *Congrégation des Filles de la Providence.*

En attendant, il fallait obtenir la permission de l'évêque et ménager la susceptibilité d'un Chapitre puissant avec lequel l'autorité épiscopale devait compter. Pedoue, qui n'avait rencontré aucun obstacle sur sa route tant qu'il s'était contenté de mener la vie mondaine qu'on a dite, voyait, maintenant qu'il avait résolu de faire le bien, se dresser devant lui toutes sortes de difficultés. Il serait trop long d'en raconter le détail. Disons seulement que le fondateur des Filles de la Providence manifesta tout ensemble, en cette entreprise, le doux entêtement de qui se sait appelé à réaliser une grande œuvre, et cette tranquille assurance des saints pour qui il est évident que ni la malice des hommes ni leur incompréhension ne peuvent faire définitivement échec aux desseins de Dieu. Au demeurant, Pedoue n'était pas dépourvu des qualités de la nature si précieuses à ceux-là mêmes dont la seule ambition est d'être les dociles instruments de la grâce. Habile à conduire les âmes, il savait aussi mener à bien les affaires temporelles. Le sang-froid et la diplomatie dont il fit preuve, pendant trois ans, comme échevin en témoignèrent hautement. Son échevinage augmenta aussi son crédit. Finalement, Mgr Jacques Lescot, évêque de Chartres,

(1) *Ms.* 7, fol. 53 v.
(2) *Ms.* 7, fol. 77 r.

instituait dans son diocèse, le 22 décembre 1653, la Congrégation des Filles de la Providence, société qui s'interdisait de devenir une « Religion » et dans laquelle il ne serait jamais permis d'émettre des vœux (1).

L'autorisation de l'évêque était pour l'œuvre de Pedoue un premier succès. Mais le fondateur est bien résolu à ne pas s'arrêter en si bon chemin. Il décide d'obtenir les lettres patentes du roi. Le 15 janvier 1654 il se met en route pour Paris, où le garde des sceaux le reçoit avec bonté. Bientôt, Pedoue peut rapporter à Chartres les lettres patentes de Sa Majesté, scellées « du grand et du petit sceau en cire « verte » (2). A ses filles de la Providence qui l'écoutent avec ravissement il prend plaisir à conter le petit succès qu'il vient de remporter dans la capitale. Il leur décrit l'accueil cordial de Mgr le garde des sceaux qui, avec une clef d'or, a ouvert devant lui le coffret en argent doré contenant les sceaux royaux (3).

Mais les sœurs de la Providence ne sont pas les seules que ce succès impressionne. L'évêque de Chartres lui-même, écrivant à Pedoue le 26 mars 1654 pour lui confier la charge de grand pénitencier, lui fait cet aveu en *post-scriptum* : « Monseigneur le garde des sceaux me « parlait de vous ces jours passés avec affection et estime. Je vois « bien que vous lui avez gagné le cœur » (4).

Désormais, la cause des Filles de la Providence est en bonne voie. Le 22 avril de cette même année 1654, Mgr Lescot approuve les *Statuts ou Règlements* de la congrégation fondée par Pedoue (5). Quant au fondateur, il est, à cette époque, d'une activité débordante. En 1658 il accepte la charge de supérieur des Ursulines, ce qui l'oblige à visiter les couvents de Vendôme et de Blois (6).

Et il ne se contente pas de veiller à la piété. Il veut aussi que la jeune congrégation soit dotée d'une installation convenable. A son avis, une grande communauté « doit être logée non seulement régu- « lièrement et commodément ; mais il faut même, autant qu'il se peut « dans la bienséance, que ce soit agréablement, afin de soulager un « peu par ce moyen les pauvres sens captifs, comme on met de l'herbe

(1) *Ms.* 9, p. 126-135.

(2) *Ms.* 9, p. 138. Le texte des *Lettres patentes* (contenu dans le *Ms.* 9, p. 142-148) a été imprimé avec les autres pièces de fondation des Filles de la Providence dans un petit recueil de 15 pages in-8° qui commence par ce titre : *Institution des filles de la Providence de Chartres, en l'année* 1653. A la p. 15 de ce même recueil on lit : *De l'imprimerie d'André Nicolazo, imprimeur-libraire ruë des Changes, au Soleil Royal.*

(3) *Ms.* 9, p. 135-140.

(4) *Ms.* 9, p. 140.

(5) Un texte ancien des *Statuts ou Règlements* est contenu dans le n° 40 (fol. 41-51) des manuscrits de la Société archéologique d'Eure-et-Loir. L'écriture en serait de Pedoue lui-même si l'on se fie à une note qui se lit au début du cahier. Les *Statuts ou Règlements* ont aussi été recopiés dans le manuscrit déjà cité de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Chartres : *Ms.* 9, p. 152-176.

(6) *Ms.* 9, p. 241 et p. 259.

« sur la cage de l'oiseau pour le réjouir et lui faire trouver sa prison « plus douce » (1).

Enfin, le 31 mars 1662, Pedoue donne à sa petite société des *Constitutions* qui ont exigé quatre mois de travaux (2). Il a visé à rédiger un texte clair et assez bref. Mais s'il veut que les Filles de la Providence honorent en leur vie l'état de servitude du Verbe incarné, il entend bien faire d'elles, non des esclaves de la règle, mais des esclaves de l'amour. Et il déclare tout net que les constitutions n'obligeront pas sous peine de péché « afin, dit-il, qu'au lieu de l'appréhension de « l'offense, l'amour prenne la place » (3). Un *coutumier* et un *cérémonial* viennent bientôt s'ajouter aux constitutions (4).

***

Le fondateur avait suffisamment pourvu au spirituel comme au temporel de sa congrégation. Il pouvait chanter son *Nunc dimittis.* Il le fit le jeudi 22 février 1667 en apportant à ses filles son *Testament d'amour.* C'étaient des vers : comme au temps de sa frivole jeunesse, Pedoue chantait l'amour. Mais c'était désormais l'amour divin qui consumait son cœur, et tout autre amour lui semblait maintenant si misérable en comparaison de celui-là ! (5).

Le mardi 29 mars 1667, en l'an soixante-quatre de son âge, le propre jour anniversaire de sa naissance, François Pedoue tomba malade. En huit jours une fièvre « qui lui continua double tierce » (6) l'emporta et le 5 avril il rendait son âme à Dieu. Les Filles de la Providence le pleurèrent. Quant à lui, en vrai homme de Dieu, il se montra digne et grand jusqu'à la fin. Pendant les jours qui précédèrent sa mort « il ne « pensait et ne parlait que de son cher Amour, ayant mis en oubli toute « autre chose et même ses Filles de la Providence desquelles il ne parla « point durant sa maladie, sinon en répondant à quelques Messieurs « qui lui demandèrent à deux ou trois diverses fois s'il n'avait rien à « leur dire. Il leur fit réponse que non et qu'il les avait mises entre

(1) *Ms.* 9, p. 291.

(2) En présentant ces Constitutions aux Filles de la Providence, Pedoue leur tint le discours suivant : « Mes enfants, voilà vos Constitutions... Vous les devez garder après les commandements de Dieu très étroitement. Elles vous sont données de sa part, non après quarante jours de travail mais après quatre mois que nous y avons employés avec une extrême fatigue comme vous le savez » (*Ms.* 7, p. 310, pagination moderne).

(3) *Ms.* 7, p. 290.

(4) Le *coutumier* et le *cérémonial* sont contenus dans le *Ms.* 23.

(5) Le *Testament d'amour* est contenu dans le *Ms.* 13 qui, selon une note manuscrite de la page de garde, serait de la main même de Pedoue. On trouve aussi les strophes du *Testament d'amour* dans le *Ms.* 6, fol. 58 v, 59 v.

(6) *Ms.* 6, fol. 51 r.

« les mains de Dieu, qu'Il était leur Père, lequel les protègerait pourvu « qu'elles fussent fidèles, et qu'alors rien ne leur manquerait » (1).

La vie de Pedoue ne manque pas de traits édifiants. Celui-là est sans doute le plus éloquent de tous. Quand un homme a construit de ses mains une œuvre, qu'il a pour elle souffert et lutté pendant la moitié de son existence et que, la dernière heure venue, il la quitte avec une si parfaite sérénité, n'est-ce pas la marque que son âme, déjà détachée de la terre, ne vit plus que pour Dieu ?

2° Liste des écrits de Pedoue (2).

En mourant, Pedoue ne laissait pas seulement après lui une vaillante petite congrégation qui devait jusqu'à nos jours continuer à prendre soin des pauvres orphelines ; il laissait aussi des écrits. Ces écrits se répartissent tout naturellement en deux catégories : *a*) les œuvres antérieures à la conversion ; *b*) les œuvres écrites après la conversion. Nous énumérerons brièvement les unes et les autres.

a) *Les œuvres antérieures à la conversion*

Les premières œuvres du sieur Pedoue dédiées à Doris, Chartres, Peigné, 1626. Lucien Merlet a fait réimprimer cet ouvrage à Chartres chez Garnier en 1866.

Le bourgeois poli où se voit l'abrégé des divers compliments selon les diverses qualités des personnes. Œuvre très utile pour la conversation, Chartres, Peigné, 1631. Ce petit opuscule de 60 pages in-12 a été réimprimé à Chartres chez Garnier en 1847 et inséré par la suite dans la *Bibliothèque elzévirienne* (cf. Edouard Fournier, *Variétés historiques et littéraires*, « Recueil de pièces volantes rares et curieuses en prose et en vers », t. IX (Paris, 1859), p. 145-213).

Ajoutons enfin un ouvrage qui est le premier en date mais dont l'authenticité a été contestée :

Essais de poésie et de louange en faveur d'une Dame, avec un chant pastoral en resjouissance de la paix et une stance sur la perversité du siècle auquel nous vivons. Le tout non encore veu ny imprimé. Chartres, de l'imprimerie de Michel Georges, imprimeur et libraire rue des Changes, 1624 (petit in-12 de 140 pages).

Une copie de cet ouvrage dont les exemplaires sont d'une extrême

(1) *Ms.* 6, fol. 52 v. On trouvera des détails supplémentaires concernant les Filles de la Providence dans Eugène de Lépinois, *Histoire de Chartres*, t. II (Chartres, 1858), p. 534-536. On consultera aussi Lucien Merlet, *Inventaire sommaire des archives hospitalières antérieures à* 1790, *Hospices de Chartres* (Chartres, 1890), p. 179-187. Signalons enfin les manuscrits 26 (III-IV-XIII-XV) et le manuscrit 40 de la Société archéologique d'Eure-et-Loir qui intéressent Pedoue et sa congrégation. Cf. Marcel Langlois, *Catalogue des manuscrits de la Société archéologique d'Eure-et-Loir* (Chartres, 1903).

(2) En plus des études que nous avons signalées plus haut et qui donnent de façon plus ou moins complète une liste des œuvres profanes de Pedoue, il convient de noter : Lucien Merlet, *Bibliothèque chartraine antérieure au XVIII*[e] *siècle* (extrait des *Mémoires de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, 1882), p. 336-337.

rareté a été exécutée en 1866 et déposée à la Bibliothèque municipale de Châteaudun, *Fonds Louvancour, n°* 427 (1).

Après sa conversion, Pedoue, qui rougissait de ces compositions profanes, avait cherché par tous les moyens à en détruire les exemplaires. Ce n'était point là d'ailleurs chose inouïe dans le monde ecclésiastique de ce temps. Mgr Lescot lui-même, l'évêque qui sut si bien comprendre Pedoue, se repentait des écrits de sa jeunesse (2). Mais, par une curieuse ironie du sort, seules les œuvres du Pedoue mondain ont été jusqu'ici connues du public. Pour la première fois, sans doute, quelques pages du Pedoue converti vont avoir les faveurs de l'impression.

b) *Les œuvres écrites après la conversion*

Le fonds de la *Providence* à la Bibliothèque du Grand Séminaire de Chartres (Mss. 1-38) comprend un ensemble de pièces dont l'examen détaillé permettrait d'établir une liste précise des écrits spirituels de Pedoue. En attendant, — et pour ne point nous engager dans des minuties qui seraient disproportionnées avec le cadre de cette étude — nous nous contenterons de transcrire le sommaire qui se trouve au début du Ms. 17 (3).

Les œuvres spirituelles de M. Pedoue, chanoine de l'Eglise de Notre-Dame de Chartres, père et fondateur de la congrégation des filles de la Providence établie à Chartres, divisées en deux parties :

La première contenant le directoire spirituel des filles de la Providence, quelques exercices pour les retraites, l'esprit de servitude, les professions, l'exercice journalier dudit sieur Pedoue, les prières et pratiques de dévotion, les cantiques spirituels et la vie de l'auteur exprimée en vers par lui-même ;

La seconde contient les sermons, conférences et épîtres et quelques maximes pour les personnes qui veulent embrasser la vraie dévotion, la vie de sœur Anne Lambert, première supérieure des filles de la Providence, et celle de M. Peuthomme écrite par ledit sieur Pedoue à une religieuse carmélite (4).

Tout n'est pas d'égale valeur dans ces pages que de pieuses mains ont transcrites. Il y a des répétitions et des longueurs. Dans l'ensemble

(1) A propos des *Essais de poésie*, Lucien Merlet écrit : « On a quelquefois hésité à les attribuer à Pedoue ; mais, outre la facture du vers qui empêcherait de s'y tromper, notre exemplaire renferme des corrections de la main même de Pedoue, ce qui rend le doute impossible » (*Les premières œuvres du sieur Pedoue* (Chartres, 1866), p. VII, note 1).

(2) *Aliquot juvenis Jacobus* (Jacques Lescot) *scripsit opera quorum senem poenituit* (*Gallia christiana*, t. VIII (Parisiis, 1744), col. 1193).

(3) Comme il a déjà été dit plus haut, tous les manuscrits dont la provenance n'est pas autrement spécifiée appartiennent à la Bibliothèque du Grand Séminaire de Chartres.

(4) Le même sommaire se trouve, sous une forme un peu différente, au début des *Mss.* 15 et 16.

pourtant les œuvres spirituelles de Pedoue valent bien ses premières poésies. A notre sens, elles valent même mieux. Pedoue, qui n'a point dit un définitif adieu à la rhétorique en se convertissant, est devenu cependant plus personnel. Sa langue a la noblesse qui est celle de son siècle ; et sa pensée, que la méditation et l'expérience ont mûrie, atteint parfois à une remarquable vigueur.

Nous avons rassemblé ci-après quelques extraits qui pourront donner quelque idée de la doctrine spirituelle de Pedoue. On y perçoit l'écho des grands maîtres près desquels elle s'est nourrie, mais on y sent vibrer aussi l'âme si attachante de l'auteur, mélange de gravité austère et de souriante bonhomie.

Les deux premiers morceaux publiés sont tirés du *Directoire spirituel.* Ce directoire, dans sa rédaction la plus longue, comprend quatorze petits chapitres dont l'ensemble a dû être composé entre 1660 et 1667 (1). Nous reproduisons ici le chapitre premier : *Quel est l'esprit des filles de la Providence* et le chapitre sixième : *Du travail et de l'oraison* (2). Pedoue ne cite pas ses sources. Il est manifeste pourtant que le chapitre premier du Directoire est largement tributaire de Bérulle et particulièrement du Discours 8 (§ 13) *de l'état et des grandeurs de Jésus* (3). On ne peut manquer d'apprécier ces lignes où, dans un style sans bavures, le fondateur livre son grand dessein. La petite société qu'il vient d'établir aura son rôle unique dans l'Eglise. Elle tiendra une place qui n'a jamais été occupée encore : elle sera dédiée par profession expresse aux abaissements du Verbe incarné. Le chapitre *du travail et de l'oraison*, où l'influence de saint François de Sales se fait plus nettement sentir, renferme, à côté d'une physique vieillie, de précieux conseils de sagesse chrétienne qui n'ont rien perdu de leur valeur.

A ces deux chapitres qui font connaître le dessin général d'une spiritualité destinée à des âmes vivant dans le cloître, nous avons joint un passage du petit traité intitulé : *La dévotion de la femme chrétienne donnée par Mr Pedoue à une Dame nouvellement entrée*

(1) Au chapitre *du chant* il est question du « Grand Livre » d'Eglise des filles de la Providence. Or, nous savons que ce « Grand Livre » fut achevé le 22 avril 1660 (cf. *Ms.* 9, p. 266). Mais on ne peut exclure, bien entendu, que certaines parties du Directoire aient été rédigées plus tôt.

(2) Ce chapitre est le sixième dans les *Mss.* 14, 18 et 19. Il est le septième dans les *Mss.* 15 et 17.

(3) Edition Migne (1856), 312-315. Dans son *sermon sur la paternité de Dieu* Pedoue cite nommément Bérulle : « Quant à moi, je suis de l'avis de ce personnage si pieux, M. le Cardinal de Bérulle, qui disait qu'il estimait les carmélites bien heureuses pourvu qu'elles ne fussent point supérieures » (*Ms.* 17 (2e partie), fol. 68 r). Mais si Bérulle est rarement nommé, sa pensée est souvent reconnaissable. Citons, parmi beaucoup d'autres, le texte suivant : « Nous voulons être à vous (ô Jésus)... non seulement par nos actions mais encore par l'état et par la condition de notre être et de notre vie extérieure et intérieure » (*De la servitude de N. S. Jésus-Christ*, *Ms.* 17 (1re partie), fol. 87 v).

en la vraie dévotion (1). Ce dernier extrait nous révèlera la manière dont usait Pedoue pour conseiller les femmes du monde. Notre auteur oppose la vraie dévote à la fausse qu'il appelle « bigote ». Il est possible que, ce faisant, il ait un peu chargé les traits. N'oublions pas, toutefois, les lois du genre : c'est moins une bigote que la bigoterie en personne qui nous est présentée. Du reste, le style de ce morceau est familier : on devrait même le dire un peu négligé s'il était avéré que toutes les imperfections sont imputables à l'écrivain et non à ses copistes. Il reste néanmoins que cette page illustre de façon savoureuse la définition — d'une élégance toute salésienne — qui nous est donnée en ce traité : « Dévotion est cette promptitude par laquelle l'homme dédié à Dieu renonce à sa propre volonté pour faire en tout et partout celle de son Seigneur ».

Voilà donc, à la fois trop longuement et trop brièvement présentées, la vie et l'œuvre de Pedoue. Il est temps de donner la parole à l'auteur (2).

3° Quelques extraits des écrits spirituels de Pedoue :

Directoire spirituel pour la Congrégation des filles de la Providence (3).

Chapitre Premier : *Quel est l'esprit des filles de la Providence* (4).

C'est une vérité cognüe et receüe de touts que le Fils de Dieu est venu en ce monde principalement pour glorifier son Père et pour luy rendre entièrement les honneurs qui sont deubs à sa divinité. Car, voiant que toutes les créatures, comme estant bornées, ne pouvoient honorer Dieu dignement, il est venu luy-mesme se charger de nos debvoirs et les rendre pour nous. Et il l'a fait de telle sorte suppléant à nostre deffault par son infinie dignité qu'il n'y a plus maintenant aucune des perfections divines qui ne soit honorée en luy dignement et sans aucune défectüosité. Car, par sa naissance temporelle il a adoré l'Estre éternel de son Père ; par ses foiblesses il a révéré sa

(1) Tel est le titre donné à ce traité dans le *Ms.* 16, p. 441.

(2) Nous transcrivons les textes en respectant le plus possible l'orthographe des manuscrits. Toutefois, nous remplaçons les u par des v et les i par des j là où nos usages modernes le réclament.

(3) Le *Directoire* est contenu dans les *Mss.* 14, 15, 17, 18 et 19. Le chapitre premier seul se trouve aussi dans le *Ms.* 12 (p. 37-44). Nous suivons ici le texte du *Ms.* 14 qui est de la main même de Pedoue si l'on en croit la note suivante inscrite à la p. 445 de ce même manuscrit : « *Ce livre a esté écrit de la main de feu Nre très digne père fondateur Monsieur Pedouë, et donné par luy à sr. Marie Joüanin* ».

(4) Ce chapitre premier a été imprimé dans *Communauté des filles de la Providence de la ville de Chartres* (Chartres, Labalte, 1836), p. 17-27. Mais cette impression est presque aussi rare que les manuscrits. Par ailleurs elle présente un texte qui n'est pas sans reproche.

puissance ; par ses besoings il a recognu sa suffisance ; par sa tristesse il a béni sa joye ; par sa servitude il a faict hommage à sa souveraineté ; par ses souffrances il a satisfaict à sa justice ; par ses délaissements il a faict voir sa saincteté ; et par sa mort il a honoré sa vie éternelle.

Mais, comme cette mort luy osta le moien de glorifier son Père de toute l'estendue de son zèle — qui estoit infiny et qui eust voulu continüer tousjours ce qu'il avoit commencé pour son honneur afin d'y satisfaire en quelque façon, en mourant il se forma un autre corps qui n'est plus subject à la mort, à sçavoir son Eglise par laquelle il continüe tousjours de rendre honneur à son Père et supplée en cette manière par ses membres à ce qu'il ne peut luy-mesme accomplir.

Ainsi il a faict de son Eglise un autre luy-mesme, en telle sorte que touts les fidelles sont les membres de ce Corps mystique, mais par excellence, le clergé et les religieux en sont les parties nobles auxquelles il inspire les qualités de son Esprit selon ses divers desseins afin de continüer en elles et par elles l'honneur qu'il a rendu à son Père pendant sa vie voyagère. Pour cet effect, animant ces nobles membres de sa propre vie et leur donnant ses mesmes mouvements, il inspire aux uns son esprit de conversation, il donne aux autres son esprit de retraite, aux uns ses dispositions de charité, aux autres ses sentiments de pauvreté et de pénitence. Il communique aux uns sa ferveur, aux autres sa douceur et sa patience. Et ainsi, ces membres choisis, animés de son Esprit, continüent sa saincte vie et luy servent de supplément pour l'accomplissement de ses désirs. Et luy, de sa part, réparant continüellement par sa vertu les défaults et les manquements de leur fragilité, leur sert de supplément envers son Père éternel.

Or, afin qu'il n'y ait aucun estat de sa vie qui n'ait ses adorateurs exprès qui le continüent et l'honorent particulièrement, il semble qu'en ce temps, pour révérer tousjours la grandeur et la souveraineté de son Père, il veult inspirer particulièrement à cette Congrégation son esprit de servitude et d'anéantissement ; et qu'il veult que cette petite société soit spécialement dédiée au mystère de ses abaissements adorables et qu'elle apartienne singulièrement à son estat servil auquel jusques ici il n'y a point eu dans l'Eglise de société qui se soit consacrée particulièrement. Car en effect dans un si grand nombre de compagnies religieuses qui ont partagé sainctement entre elles la variété de ses estats, de ses mystères et de ses vertus, et qui ont pris de si différens objects pour marque et pour exercice principal de leur institution, nous n'en cognoissons point qui, par profession expresse et par estat, aient choisi pour leur object l'estat servil de Nostre Seigneur et qui, dans l'esprit de son humble servitude, se soient qualifiés les *esclaves d'amour de Jésus.*

Et néanmoins cette servitude divine mérite bien des adorateurs exprès qui, outre l'obligation générale de touts les chrestiens qui sont vrayment les esclaves de Celuy qui les a racheptés, se dévoüent particulièrement à son estat servil et qui facent profession expresse de

l'honorer et de l'imiter et d'en porter le nom. C'est le dessein formel de cette petite société naissante en laquelle les sœurs feront profession expresse d'estre à jamais uniquement et singulièrement dépendantes de l'estat anéanti de son humble servitude et de luy rendre par la propriété de leur estat d'esclave et par leur vie intérieure et extérieure un hommage spécial et continüel.

Elles feront gloire aussi de parestre ce qu'elles seront, c'est-à-dire qu'outre et avec le nom de filles de la Providence, elles auront encor celuy d'esclaves d'amour de Jésus, et en cette prétieuse et spéciale apartenance à sa servitude et en cette qualité de ses esclaves sera leur diférence particulière d'entre les autres sociétés de l'Eglise. Or, comme l'effect ressemble à sa cause et la copie à son original, ainsi la servitude de ces bonnes esclaves sera une vifve image et une parfaicte expression de la servitude de leur bon Seigneur. Car, la regardant attentivement toute leur vie comme leur principal object, et tout leur désir estant de se former dessus, il y a grand subect d'espérer qu'elles en tireront l'esprit, la ressemblance et les dispositions.

Ce parfaict rapport sera particulièrement en trois qualités principales lesquelles, estant essentielles à la condition d'esclave et paroissant beaucoup en la servitude de Nostre Seigneur, se verront aussi, comme en un miroir, parfaictement représentées en cette petite société.

Car, *premièrement*, comme l'esclave est en un estat extrêmement abject et réduit par sa condition au dessoubs de touts les hommes, ainsi ce bon Seigneur qui a voulu, pour glorifier son Père et pour confondre l'orgüeil humain, prendre non seulement la forme mais encor les qualités d'un vray esclave, s'est anéanti luy-mesme et s'est abysmé dans une si profonde abjection et tellement au dessoubs de touts les hommes qu'il en a esté nommé l'opprobre et le dernier des hommes, l'abjection du peuple et un ver de terre (1). A son exemple ces fidelles esclaves de cette petite société, pour imprimer en leur servitude toutes les marques de la sienne, embrasseront l'abjection comme leur partage et comme une chose propre et essentielle à leur congrégation. En effect, comme elle est instituée pour celles qui ne pouront ou qui ne voudront estre religieuses ny mariées ny dévotes dans le monde, elles seront comme le rebut des autres conditions et comme des créatures qui ne sont bonnes à rien. De plus, comme elles ne feront point de vœux solemnels, elles ne seront point considérées dans le rang des sociétés religieuses, mais elles seront au dessoubs de toutes et les dernières de toute l'Eglise. Et enfin le nom mesme d'esclave qu'elles porteront, qui est à mépris et en horreur à tout le monde, leur tournera à mépris et à grande abjection.

En second lieu, comme l'esclave, après avoir cédé ou perdu sa liberté, pert le droit et l'authorité que la naissance commune luy

(1) Phil. II,7 ; Ps. XXI, 7.

avoit donné sur ses actions et sur l'usage de sa propre vie — et ce droit est légitimement transféré de la personne de l'esclave en la personne qui le tient en captivité de sorte que l'esclave est pleinement abandonné à toutes les volontés de son maistre comme son souverain seigneur lequel peut disposer de luy tout ainsi qu'il luy plaira jusques-là qu'il a droit sur luy de vie et de mort — ainsi cet esclave divin, estant parfaictement libre et la mesme liberté, l'a cédée et transportée à son Père et est descendu du ciel comme il l'a dit luy-mesme non pas pour faire sa propre volonté mais celle de son Père auquel il s'est assujetti et luy a esté obéissant jusqu'à la mort de la croix (1). Et pour l'accomplissement de sa parfaicte servitude il s'est mesmes soumis et assujetti aux créatures et leur a donné tout pouvoir sur luy. Pour suivre son exemple ses esclaves de cette petite congrégation, estant en plein pouvoir et liberté de disposer d'elles-mesmes, luy en feront une cession irrévocable et un transport éternel. Elles se despoüilleront à ses pieds de toute volonté propre pour jamais, de sorte qu'elles ne seront plus à elles mais entièrement à leur Seigneur, et elles seront à luy absolument pour la vie et pour la mort, non pas d'une façon commune et générale, mais par l'engagement le plus estroict de touts et par la dépendance et la relation la plus obligeante de toutes qui est celle de la servitude, si bien qu'estant en cette manière spéciale absolument abandonnées à luy et dans son entière dépendance, possession et disposition, elles seront vrayment ses esclaves, lesquelles ne voulant plus d'autre liberté que leur parfaict assujettissement à leur bon Seigneur, adoreront continüellement sa souveraineté infinie sur elles. Et pour accomplir entièrement leur servitude et la rendre toute conforme à celle de leur Seigneur, non seulement elles s'abandonneront à luy en la façon susdicte, mais encor elles s'assujettiront pour l'amour de luy à toutes les créatures, elles s'en croiront et s'en advou'ront les esclaves, les regarderont et les serviront en cet esprit ; et pour cet effect, elles travailleront de leurs mains pour le prochain et auront mesmes cecy de particulier qu'elles ne recevront jamais de sœurs converses mais se serviront elles-mesmes les unes les autres afin de demeurer tousjours dans le ressouvenir et dans la pratique du parfaict assujettissement de leur servitude.

En troisiesme lieu, comme la servitude est un estat de douleur et comme les esclaves, quelques souffrances qu'ils portent, n'ozent jamais s'en pleindre et ne sont aussi pleints d'aucun, ainsi nostre bon Seigneur, aiant embrassé pour nous le pénible estat de sa servitude, y a tant souffert et si patiemment que le mesme prophète qui, pour l'excès de ses peines, l'a nommé l'homme de douleurs, l'a aussi appelé le débonnaire Agneau pour son extresme patience par laquelle il n'ouvrit pas la bouche pour se pleindre au milieu de touts ses tour-

(1) Jo. VI, 38 ; Phil. II, 8.

ments (1). Et non seulement cet esclave adorable ne voulut pas se pleindre, mais encor il ne voulut pas souffrir qu'on le pleignist, comme il parut dans la défence qu'il en fit aux filles de Jérusalem qui pleuroient sur luy. En ce dernier poinct, ses fidelles esclaves s'efforceront de luy ressembler et, se ressouvenant de son exemple, de leur condition et de leur debvoir, elles embrasseront la douleur et luy feront caresse comme à la bien-aimée de leur Maistre et comme à celle qui, aiant été sanctifiée en sa personne, en a receu la vertu de sanctifier les âmes qui luy font bon accüeil. Ainsi, dans cette congrégation, les infirmités du corps et les peines d'esprit, les violences de la tentation et les attaques de la nature, les corrections des supérieurs, la mortification du silence, l'abjection perpétüelle, les rebuts fréquents, l'assujettissement continüel et le travail assidu ne seront point tenus pour un mal ny pour un suject de pleinte ; mais, au contraire, ses fidelles esclaves s'en resjoüiront comme d'un grand bien et, à l'exemple des Apostres, béniront leur Seigneur de ce qu'il les aura rendues dignes de souffrir quelque chose pour l'amour de luy (2). Ces paisibles victimes d'amour seront tousjours prestes et tousjours contentes d'estre immolées en toutes les manières qu'il plaira à leur souverain : et comme elles croiroient faire un crime de se pleindre, elles penseront commettre une grande infidélité si elles souffrent qu'on les pleigne tant soit peu puisque, par leur profession, elles devront avoir autant d'amour pour la douleur que la nature en a pour la volupté.

Enfin, comme Nostre Seigneur a esté vrayment esclave mais esclave d'amour qui, sans aucune contreinte et tout librement, a embrassé l'abject et pénible estat de sa servitude, ainsi et dans ses mesmes dispositions, les sœurs de cette congrégation se donneront à luy pour jamais en qualité d'esclaves, mais d'esclaves d'amour ; et, en cet esprit, elles embrasseront le pénible mais bienheureux estat de leur amoureuse servitude, et le tout sans aucune contrainte et sans aucune obligation de vœu ny de péché mais soubs les seules loix du pur amour de leur Seigneur.

Voylà l'esprit et le caractère de cette congrégation, c'est à sçavoir une servitude amoureuse qui ne respire que l'abjection, l'assujettissement et la douleur, en union et en l'honneur de l'amoureuse servitude et de la vie abjecte, assujettie et douloureuse de *Jésus*.

Or comme il n'y a rien qui honore Dieu davantage que de l'imiter, cette congrégation sera sans doute beaucoup à la gloire de Nostre Seigneur puis qu'elle sera instituée expressément pour l'imiter et encore en la chose qu'il a la plus aimée et qu'il nous a davantage recommendé d'imiter en luy, c'est à dire son humble servitude. Car, comme dit saint Augustin, quand il nous a commandé d'aprendre de luy et d'imiter en luy quelque chose, ce n'a pas esté de ressusciter

(1) Isaïe, LIII, 3 et 7.
(2) Actes, V, 41.

les morts et de faire des œuvres merveilleuses comme il en faisoit, mais d'estre humble de cœur comme il l'a esté (1). C'est ce que les sœurs de cette congrégation s'efforceront de faire toute leur vie de tout leur pouvoir : elles n'auront point d'autre object, d'autre fin ny d'autre exercice. Tout le cours de leur vie sera un perpétüel tribut et un continüel hommage de servitude à leur Seigneur ; et toute leur occupation sera d'exprimer sa vie en leur vie et sa servitude en leur servitude de telle sorte qu'à jamais en la terre et au ciel cette petite société soit par un parfaict raport une vive image et un miroir fidelle de l'amoureuse servitude de *Jésus.*

Faictes-nous, s'il vous plaist, cette grâce, ô bon Jésus, faictes que cette petite congrégation naissante soit parfaictement establie, fondée et enracinée en vous ; qu'elle ne tire influence et conduite que de vous ; qu'elle n'ait mouvement, sentiment et puissance que pour vous ; qu'elle n'ait repos, joye et complaisance qu'en vous ; qu'elle appartienne à jamais spécialement à vostre humble servitude ; qu'elle en porte éternellement la marque, l'impression et le caractère ; qu'elle vous en rende tousjours l'hommage et les effects ; qu'elle y accomplisse sans cesse vos desseins et qu'enfin, à vostre satisfaction entière, elle soit pour le temps et pour l'éternité, uniquement et singulièrement, *vostre fidelle esclave d'amour.* Ainsi soit il.

Chapitre 6 : *Du travail et de l'oraison*

Ce que la nourriture et le sommeil sont au corps, le travail et l'oraison le sont à l'âme ; et autant que la nouriture et le sommeil sont nécessaires pour la subsistance de la vie corporelle, autant le travail et l'oraison sont requis pour le soustien de la vie spiritüelle.

Ce qui faict le besoing que nous avons des viandes (2), c'est que la chaleur naturelle renfermée en nostre corps agissant incessamment comme un feu dévorant, il luy fault nécessairement donner de la matière afin que, s'y attachant, elle employe contre elle son activité et y face sa fonction. Autrement il arrive que cette chaleur, faulte d'autre entretien, tourne son action contre son propre sujet, attire du cerveau les fluxions, eschaufe le sang, cause les inquiétudes, les foiblesses et la fiebvre et enfin consomme l'humide radical et

(1) SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 69 (sur saint Matthieu, XI, 28-29), chap. I (P. L., 38, 441). La même idée se retrouve dans le *Sermon* 117 (P. L., 38, 671), dans le *Sermon* 164 (P. L., 38, 897-898) et dans le *De Trinitate*, l. VIII, c. 7 (P. L., 42, 957).

(2) *Viande* désigne ici la nourriture en général et non pas précisément la chair des animaux. En un autre endroit, Pedoue, commentant Jean IV, 34, écrit : « *Il leur dit* (Jésus à ses disciples) *que sa viande estoit de faire la volonté de celuy qui l'avoit envoyé...* » (Entretien faict par M. Pedouë qui montre comme les vrays chrestiens sont obligés d'imiter en leur vie celle de Jésus-Christ, *Ms.* 16, p. 174).

par conséquent destruict le subject. De mesme en la vie spiritüelle, ce qui faict le besoing du travail, c'est que nostre esprit naturel estant extrêmement actif, il fault par nécessité luy donner de l'employ pour l'occuper et luy fournir par le travail tousjours nouvelle matière à laquelle il s'applique et en face son aliment. Autrement, faute de cet entretien, il réfléchit son activité contre soy-mesme, attire du cerveau mille vaines fantaisies dont il se repaist, attaque l'imagination qu'il remplit d'illusions et d'inquiétudes, donne des dégouts, cause des laschetés, des troubles et des irrésolutions, faict des peines d'un néant, excite de vaines craintes, eschaufe les hypocondres (1) et cause des humeurs noires, altère l'entendement, affoiblit la raison et porte quelquefois au désespoir ; ce qui faict voir que le travail est entièrement nécessaire pour le maintien de l'homme et qu'on a eu grande raison de dire que l'homme est né pour le travail. Dieu le luy avoit donné pour divertissement et pour plaisir au paradis terrestre en l'estat de grâce, et, après le péché, il le luy a ordonné pour pénitence : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » (2). C'est pourquoy Nostre Seigneur s'estant faict homme et estant entré avec nous dans toutes nos obligations vers son Père éternel, pour luy satisfaire pleinement pour nous il a voulu porter les peines qui nous estoient imposées et, par conséquent, il n'a pas manqué d'embrasser particulièrement le travail auquel il s'est assujetty quasi toute sa vie par profession expresse, se faisant charpantier et gagnant sa vie par le travail qu'il a sanctifié en sa personne et auquel il a donné une grâce et une bénédiction particulière pour le bien du corps et de l'esprit, de telle sorte que le corps en reçoit sa santé et l'esprit y trouve sa vigueur et sa paix.

Saint Paul, parfaict disciple et imitateur de son maistre, en suivant son exemple gagnoit sa vie au travail de ses mains, comme il l'escrit aux Corinthiens en les exhortant de faire le mesme : « Je n'ay eu, « leur dit-il, besoing de personne parce que j'ay gagné par le travail « de mes mains et pour moy et pour ceux qui m'accompagnent ce « qui nous est nécessaire pour nostre subsistance. Et je vous monstre « l'exemple afin que vous facies le mesme en travaillant non seulement « pour vous mais encor pour ceux que la foiblesse empesche de tra- « vailler » (3).

Les premiers chrestiens ont suivy cet exemple et instruction ; et les premiers religieux s'appliquoient particulièrement au travail des mains, se ressouvenant de ce que dit David : « Aussi tost que le

(1) *Hypocondre*, chacune des parties latérales de l'abdomen situées sous les fausses côtes (Littré).

(2) Genèse, III, 19.

(3) En réalité nous sommes en face d'une citation des *Actes*, XX, 34. Les passages parallèles des épîtres aux Corinthiens sont moins explicites. Cf. I Cor., IV, 12 ; I Cor. IX, 6-18 ; II Cor. XI, 7-9 ; II Cor. XII, 13-16.

« soleil est levé l'homme va à son œuvre et à son travail jusqu'au « soir » (1).

Les animaux n'en sont pas exempts : il fault qu'ils travaillent pour nourir et eux et leurs petits. La fourmi travaille avec tant de soing et de prévoiance que le Sage la donne pour exemple et pour confusion à l'homme fainéant (2). L'araigne travaille à sa toile, l'abeille à son miel et à sa cire, le ver à sa soye et les oyseaux à leurs nids.

Les choses mesme insensibles sont assujecties à cette loy du travail. Les cieux travaillent sans cesse par leur mouvement admirable à verser leurs influances sur nous, les astres à nous esclairer, la terre à nous nourir, l'air à nous humecter, le feu à nous eschaufer, l'eau à nous rafreschir. Enfin, comme le paradis est un lieu de repos, ce monde est un lieu de travail, et, autant que la nature abhorre le vuide, autant elle est ennemie de l'oisiveté, de laquelle on dit avec vérité qu'elle est la mère de tout vice, comme on peut dire avec raison du travail qu'il est le père de toute vertu.

Ce sera par cette règle générale de toute la nature, mais particulièrement pour imiter et pour suivre l'exemple de leur bon Seigneur, que les filles de la Providence feront une expresse profession d'embrasser le travail des mains, en union et en l'honneur de celuy auquel nostre bon Seigneur s'est daigné assujectir pour leur amour. Et elles feront gloire de gagner leur vie comme il a faict et seront soigneuses de maintenir le travail en leur maison comme son fondement et comme une chose essentielle à sa conservation.

Mais tout ainsy que la vie corporelle, pour se maintenir, n'a pas seulement besoing de nouriture mais encor de sommeil, lequel par ses vapeurs bénignes, liant doucement nos sens et nos membres et les tenant dans un salutaire repos, les délasse, les humecte et répare leur force, de mesme la vie spiritüelle ne peut pas subsister par le seul travail qui est son aliment, il luy fault encor donner le sommeil, à scavoir l'oraison laquelle, recueillant doucement l'esprit dans un paisible repos, le délasse, le rafreschit, tempère son activité, et, réparant sa vigueur, le rend plus propre à retourner au travail. Or cette oraison se pratique en plusieurs manières. Les sœurs s'arresteront seulement à deux, à sçavoir à l'oraison que nous appelons *l'oraison d'amour* et à celle que nous nommons *l'oraison de devoir.*

L'oraison d'amour est celle qui, se répandant généralement sur toutes les actions de la journée, faict voir Dieu par tout, le faict admirer et adorer en tout. C'est elle qui faict qu'on luy réfère fidellement toutes choses, qu'on baise avec amour et respect sa main paternelle en tout évènement, soit qu'elle caresse soit qu'elle chastie, et qu'on reçoit tousjours d'un cœur esgal tout ce qui vient de sa part.

(1) *Ps.* 103, v. 23.
(2) *Prov.* VI, 6.

C'est elle qui faict ces sacrés transports, ces doux languissements, ces désirs de feu, ces larmes de tendresse et ces soupirs ardents. C'est elle qui faict que la bouche, parlant de l'abondance du cœur, mesle tousjours son cher amour en tout propos et trouve tousjours en toute chose de quoy le loüer et le bénir.

Ainsy cette Amante séraphique, sainte Catherine de Gennes, se promenant dans un bois et tout à tout coup saisie de cet aimable excès, embrassoit un arbre et, en le caressant, luy disoit toute transportée : *Et vous, n'estes-vous pas aussy la créature de mon cher Amour* ? (1). Ainsy sainte Françoise, regardant un petit ruisseau, se pasmoit dans un doux extaze en disant : *Ainsy coule la grâce en un cœur amoureux* (2).

Cette oraison d'amour n'a point de règles ny de loix, on ne luy peut prescrire ny le temps ny les lieux. Elle est tousjours toute libre comme l'Amour lequel est dépeint tout nud pour monstrer qu'il ne veult point estre contraint (3). Il est aussy représenté sans yeux parce qu'il ne regarde rien que l'object qui luy plaist.

Ainsy l'âme en cette oraison d'amour, toute libre et desgagée de toute chose créée et sans aucune autre veüe que de son cher Espoux, luy parle et le caresse en tout temps et en tout lieu, et sans avoir esgard si c'est à la récréation ou au réfectoir, en la conférence ou en la retraicte, dans le travail ou dans le repos. Elle s'unit tousjours à ce cher object qui la transporte, et ne tend qu'à se perdre de plus en plus en luy. Mais, comme saint Paul dit que Dieu partage sa grâce à chaqu'n selon la mesure de la foy, ainsy chacune des sœurs s'adonnera à cette oraison selon qu'il plaira à Nostre Seigneur luy en faire part. Elles ne feront point d'effort ny ne banderont leur esprit pour l'acquérir, car ce seroit en vain et ce travail ne leur apporteroit que du préjudice en la santé. Cette oraison ne s'emporte pas à vive force : elle s'obtient par l'humilité de l'esprit et la pureté du cœur. Les

(1) « Plusieurs fois elle se promenoit par le jardin ; et parlant aux plantes et aux arbres, elle leur disoit : N'estes-vous pas créatures de mon Dieu ? » (Jean DESMARETS, *La vie et les œuvres de sainte Catherine de Gênes*, nouvelle édition, première partie (Paris, 1667), p. 125).

(2) Le mot de sainte Françoise Romaine est cité par saint François de Sales dans *Introduction à la vie dévote*, II, 13 (*Œuvres de saint François de Sales*, t. III (Annecy, 1893), p. 99).

(3) Il pourrait y avoir là une allusion à un passage de Platon (*Banquet*, 203 c. et suiv.) que saint François de Sales cite explicitement dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, livre VI, chap. 15 (*Œuvres...*, Annecy, 1894, t. IV, p. 356).

Notons en passant que Pedoue ne dédaigne pas les citations des auteurs anciens chères à l'humanisme dévot. Ainsi dans le *Sermon sur la paternité de Dieu* il parle de « cet excellent et incomparable personnage de l'antiquité surnommé trois fois grand — trismégiste — à cause de sa vertu héroïque, de sa profonde science et de son admirable sagesse » (*Ms.* 17, 2e partie, fol. 68 v). Ailleurs (*Sermon* « *Audi Filia* », *Ms.* 17, 2e partie, fol. 3 v), il est question des « catadoupes » du Nil près desquelles les hommes sont sourds. Cf. MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, II, 4 (éd. Nisard, Paris, 1883, p. 82).

sœurs recevront donc avec amour et respect l'opération divine telle qu'il plaira à Dieu la leur communiquer. Mais elles ne la rechercheront pas soubs prétexte de son excellence, se ressouvenant de cette vérité que les choses les plus haultes et les plus excellentes ne nous sont pas tousjours les meilleures, mais bien celles qui nous mettent davantage dans l'ordre de Dieu et qui nous rendent plus conformes à sa volonté.

Quand à *l'oraison* que nous appelons *de debvoir*, elle est ainsy nommée parce que les sœurs y seront obligées, et comme les courtisants vont ches les princes à leur lever et à leur coucher, ainsy elles rendront leurs debvoirs à leur Seigneur une demie heure le matin et autant le soir. Leur manière d'oraison sera tousjours d'entrer dans l'esprit de l'Eglise et de se conformer à ses intentions dans touts les mystères qu'elle nous propose à honorer. Elles partageront leur oraison en trois poincts : au premier elles considèreront ce qui se passe dans le mystère qu'elles auront pour subject d'oraison ; au second elles produiront des actes pour enflammer leur volonté ; au troisième elles feront des résolutions d'acquérir les vertus qu'elles auront remarquées dans ce mystère et de destruire en elles toutes les oppositions qu'elles y ont. Par exemple au mystère de la nativité de Nostre Seigneur : au premier poinct elles considèreront le Dieu du ciel et de la terre faict enfant sur de la paille, entre deux animaux, dans une estable descouverte et exposée aux injures du temps ; au second elles feront des actes d'adoration, d'action de grâces, d'anéantissement, d'amour et d'abandonnement ; au troisième elles prendront résolution d'acquérir les vertus qui reluisent le plus en ce mystère, à sçavoir l'humilité et l'amour, elles détesteront leur orgueil et leur amour propre qu'elles se résoudront de combattre et destruire entièrement.

Elles suivront cette méthode en touts les autres sujects, avec cette liberté néantmoins que, si leur esprit estoit attiré à quelqu' autre suject dont elles se sentissent doucement occupées sans l'avoir recherché, elles s'y laisseront aller. Mais d'elles-mesmes elles ne quitteront pas le suject d'oraison qui leur est prescrit pour en chercher un autre qui soit plus à leur goust.

Elles feront l'oraison tant qu'il leur sera possible à genoux, les mains joinctes et la teste droite, s'abstiendront de baillements, soupirs et autres contenances indécentes.

Celles qui ne pouront s'appliquer y suppléront par la lecture, qu'elles feront avec respect en la présence de Nostre Seigneur, le regardant et attendant qu'il prenne pitié de leur pauvreté et ne quitteront point l'oraison, quelque dégoust, sécheresse, obscurité et tentation qui leur y puisse arriver.

Sur tout les sœurs prendront garde en l'oraison de ne pas donner lieu à l'esprit d'orgueil et de mensonge en se laissant emporter en des oraisons eslevées, des visions, paroles intérieures, ravissements

et autres telles choses sensibles dans lesquelles il y a, le plus souvent, peu de vérité et beaucoup de péril.

Si quelque sœur se sentoit attirée à quelqu'ne de ces dispositions, elle ne manquera pas d'en advertir la supérieure laquelle y prendra garde soigneusement et en donnera advis au supérieur afin que touts deux, aiant demandé lumière au Sainct Esprit, s'appliquent à discerner cet estat extr'ordinaire et qu'ils s'en donnent de garde comme d'une chose dangereuse et contraire au train commun de la congrégation qui est de marcher, par la foy et par la croix, dans la simplicité et l'humilité, dans la pratique des solides vertus et dans l'anéantissement et perte de soy-mesme.

Si les dits supérieurs, aiant examiné la disposition de la sœur, recognoissent qu'il y a de la faiblesse ou de la tentation, ils luy donneront advis de s'en séparer entièrement. Si la dite sœur ne le faict, on luy ostera l'oraison et on l'appliquera aux exercices les plus divertissants jusqu'à tant qu'elle soit rentrée dans le train commun duquel elle s'estoit fourvoiée.

Mais si les dits supérieurs, après avoir beaucoup observé cette sœur, pensent que cette disposition peut venir de Dieu, ils ne luy osteront pas l'oraison, mais ils l'exerceront souvent dans touts les offices les plus humbles de la maison et l'esprouveront en toute rencontre par toutes sortes de rebuts et d'humiliations afin que cette disposition se dissipe si elle vient de la tentation ou de la nature, ou bien qu'elle se purifie et se perfectionne si elle est opérée par l'Esprit de Dieu.

***

Quelle doit estre en général la dévotion de la femme chrestienne (1)

La vraye dévotion n'est pas cet attendrissement de cœur qui donne des larmes de douceur et de consolation, car cela bien souvent arrive aux hérétiques et mesme aux payens. Elle ne consiste pas non plus à macérer son corps, à jeusner et à se meurtrir de coups, puisque nous scavons que les Turcs se deschirent et se taillent en pièces cruellement par la suggestion de Sathan. Ce n'est point encor la vraye dévotion de réciter tant d'oraisons qu'on entasse les unes sur les autres et desquelles on se haste de sortir comme d'une tasche ennuyeuse et pénible. Car Nostre Seigneur, enseignant ses Apostres comment ils devoient prier, leur dit en termes exprès qu'ils ne prient point à la mode des Gentils qui passent les heures et les jours entiers en de longues et inutiles oraisons.

La dévotion n'est point tout cela, mais c'est une promptitude d'esprit pour bien opérer et accomplir les commandements de Dieu

(1) Ce petit traité est contenu dans les manuscrits suivants : *Ms.* 16, p. 460-467 ; *Ms.* 17 (2e partie), fol. 181 v-186 v ; *Ms.* 18, p. 458-467. En aucun de ces manuscrits le texte n'est satisfaisant. Nous avons cherché à établir un texte lisible en utilisant les trois manuscrits précités. Mais nous ne nous sommes pas astreint à relever les variantes.

et tout ce qui concerne son service. Car, selon la propre signification du mot, ce dévot (1) c'est celuy qui est dédié au service de Dieu. Et, par conséquent, dévotion est cette promptitude par laquelle l'homme dédié à Dieu renonce à sa propre volonté pour faire en tout et partout celle de son Seigneur (2).

Mais, hélas, qu'il y a peu de gents qui entendent cette vraye dévotion et qu'il y en a encor bien moins qui la pratiquent ! Car chascun veut suivre sa volonté au lieu de la renoncer. Et tant s'en faut qu'on mette peine de destruire ses passions qu'au contraire, pour se donner lieu de les retenir et de les fomenter, on les couvre du nom spécieux de dévotion et on les déguise industrieusement des couleurs et des apparences de vertu. Nous voulons faire passer nostre colère pour zèle, nostre avarice pour bon mesnage, nos soupçons pour prudence ; et ainsy, ne regardant plus en nous que cette apparence de vertu avec laquelle nous couvrons nos vices, nous nous trompons nous-mesmes et nous faisons accroire que nous sommes vertueux lorsque nous ne sommes rien moins. Car, si nous pénétrions cette couverture qui nous cache à nous-mesmes, nous verrions que nous n'avons pas un seul brin de solide vertu et que, par la quantité de nos mauvaises humeurs, nous corrompons autant de grâces que Dieu en verse en nous.

Il est de la dévotion comme du vin. Car, comme le vin, estant versé dans un poinçon neuf, luy communique son goust, son odeur et sa couleur, ou, s'il est mis dans un vaisseau gasté, il se corrompt et se gaste aussy, de mesme la sacrée liqueur de la vraye dévotion, estant respandue dans un cœur renouvellé par la vraye pénitence, elle s'y imbibe et communique si parfaictement qu'il en prend toutes les qualités ; mais si, au contraire, la dévotion est versée dans un cœur aigry et gasté de passions, elle s'aigrit et s'y gaste elle-mesme aussy.

Ce que je vous viens de faire voir par comparaison, je m'en vais vous le donner à connoistre par exemple. Considérez-moy un peu deux femmes dont l'une soit vrayment dévote et dont l'autre ne le soit que dans son imagination. Voiez-les toutes deux sortir de la saincte communion et, les suivant l'une après l'autre dans leur logis, remarquez combien seront différents les fruicts qu'elles remporteront d'une mesme communion, à cause des différentes dispositions qu'elles y auront apportées.

Vous verrez que la vraye dévote, après avoir faict succinctement ses actions de grâces, retourne promptement à la maison, de peur

(1) *Ce dévot* / *Mss.* 17 et 18 ; *du mot de dévot* / *Ms.* 16.

(2) En dehors de l'*Introduction à la vie dévote*, première partie, ch. I, où la promptitude est présentée comme le caractère distinctif de la dévotion, cf. *Lettre à Madame Rose Bourgeois*, in *Œuvres complètes de saint François de Sales*, éd. Vivès (P. 1862), t. VI, p. 181, et *Lettres à Madame Brulart*, *ibid.*, t. X (P. 1859), p. 48.

qu'un mary (1) ne se fasche. Est-elle arrivée, elle est toute la première à mettre la main à la besongne. Si son mary la crie d'avoir trop tardé, encore qu'elle se peut excuser avec raison, elle ne se deffend néantmoins qu'avec un modeste silence. Si sa servante ou ses valets n'ont pas faict ce qu'elle leur avoit commandé, elle les en reprend si doucement qu'elle leur faict avoüer leurs fautes. Si ses enfants sont criards et importuns, au lieu de s'en indigner, elle en a pitié et, en les flattant, elle les apaise. Toutes ses actions sont modérées, toutes ses paroles sont bénignes, son visage n'est que douceur, ses regards ne sont qu'amour. Enfin, elle est cette bonne odeur de Jésus-Christ qui parfume et embaume tout le logis d'une charmante douceur.

Et d'où vient cela ? C'est qu'elle vient de manger l'Agneau très débonnaire dont elle a faict une bonne digestion. Car, comme la viande (2) que nous prenons, ayant esté bien digérée par un bon estomach, se tourne en bonne nouriture et, se distribuant par toutes les parties du corps, le répare, le fortifie et luy communique ses qualités, de sorte que nos humeurs en participent et retiennent beaucoup, ainsy cette vraye dévote, ayant receu la viande (2) sacrée du divin Agneau dans l'estomach bien préparé de son âme, elle en a faict une bonne digestion par laquelle, ce très doux Agneau s'estant faict sa nouriture ,il s'est respandu par toutes ses parties et l'ayant toute imbüe de soy il luy a si bien communiqué ses douces qualités et elle les a si bien retenües qu'il l'a faict devenir douce agnelette comme il est doux Agneau, ou, pour mieux dire encor, c'est que ce n'est plus elle qui vit, c'est ce doux Agneau qui vit en elle. C'est lui qui regarde amoureusement par ses yeux, c'est luy qui parle si bénignement par sa bouche, c'est luy qui, se reposant en son cœur, le comble d'une douceur si grande que de la surabondance il en rejalit sur tout son visage, sur toutes ses paroles et sur toutes ses actions ; de sorte qu'elle ravit tout le logis d'amour et d'admiration.

Ses domestiques chérissent son affabilité, ses enfants recherchent ses tendres caresses, son mary ne peut qu'il ne loüe et qu'il ne respecte sa vertu. Et, comme les saincts Valérien et Tiburce, frères, estant convertis par saincte Cécile et appréhendés pour la foy, dirent hautement devant les juges qu'ils confessoient pour Dieu Jésus-Christ qui s'estoit choisi une si digne servante que Cécile, ainsy et les valets et les enfants et le mary sont contraincts d'avouer que cette dévotion doit estre sans doute la véritable, laquelle est professée et pratiquée par une si digne femme si dignement.

Or, après avoir autant admiré que considéré cette femme si excellente, vrayment la femme forte de Salomon, suivez un peu l'autre dévote chimérique et en remarquez les effects. Vous la verrez, après

(1) *Qu'un mary* / *Ms.* 16 et 17 ; *que son mary* / *Ms.* 18.
(2) *Viande* désigne ici la nourriture en général ainsi qu'on l'a noté plus haut.

avoir communié, demeurer encor deux heures entières à l'église. Demandez-moy pour quoy faire ? Pour ouïr trois ou quatre messes et pour dire un si grand nombre de prières que l'esprit le plus fort et le plus dévot en seroit rebuté, à plus forte raison le sien qui n'est rien moins que cela.

Cependant le mary retourne de la messe ou de sa vacation et, pensant venir disner, il ne trouve rien prest. Il entre justement en colère contre sa femme, il menace, il fulmine. il maudit la dévote et la dévotion et remplit toute la maison de terreur et de plaintes.

Sur ce trouble, voylà enfin à mydi la dévote qui arrive ; et, comme le bois bien sec et soufré est extrêmement susceptible du feu qu'il conçoit sitost qu'il s'aproche, ainsy cette femme, ayant l'esprit chagrin et tout aigry par la peine qu'elle s'est donnée un si long temps en tant de prières et, par conséquent, fort disposée à la colère sitost qu'elle aproche son mary irrité, elle ne met guère à s'indigner tout de mesme, et, dès la première demande qu'on luy faict pourquoy elle a tant tardé, elle ne respond qu'en grondant, comme si elle en avoit grande raison et comme si les autres avoient tous les tors du monde.

Cette insolence met le mary de colère en furie, et la dévote aussitost entre de fureur en rage si bien que voylà deux nuages gros de menaces et de reproches injurieux qu'ils font éclater par toute la maison, et quelques fois jusqu'aux voisins, avec une honteuse tempeste. Mais enfin, quoyque le mary soit à jeun, quoyqu'il se pleigne avec raison, il faut pourtant qu'il cède à cette fausse dévote ; ou plutost, cette forcenée mesle ses larmes furieuses à des cris si haut que le pauvre homme est contrainct de quitter la partie.

Il sort, et s'en va trouver ses amis pour se divertir, avec lesquels, pensant trouver remède à son mal, il trouve sa perte et, croiant se venger de sa femme, il se venge sur luy-mesme. Car, ne beuvant ny ne mangeant plus en sa maison que le moins qu'il peut, il faut aller à la taverne. Pour y aller il faut joüer ; il faut en un jour plus d'argent qu'il ne cousteroit en tout un mois à nourir tout son mesnage. Peu à peu, dans le cabaret, il y hume avec le vin l'air infecte du libertinage qui est dans ces infames lieux comme dans son empire. La bonne chère, la liberté, les mots de gueule, l'impiété, le jeu, les blasphèmes, l'impureté et, par dessus toutes ces choses, l'oysiveté qui sont là dans leurs throsnes y corrompent tout ce qu'il pouvoit y avoir de bon en cet homme. Il s'acoquine à ce misérable trein de vivre de telle façon qu'il ne veut plus faire autre chose, si bien que l'exercice de sa vacation cessant, par conséquent le profit qu'il en retiroit cesse ; et, luy mangeant tout de son costé et sa femme gaspillant tout du sien, ils bruslent comme l'on dit la chandelle par les deux bouts et se réduisent dans un estat déplorable.

Le mary publie par tout que c'est sa femme qui l'a réduit à cette extrémité ; et il a en cela quelque sorte de raison. Mais en quoy il a tort c'est qu'il s'en prend aussy à la dévotion sans distinction

de la vraye qu'il ne connoist point et de la fausse qu'il n'a que trop connüe et ressentie en sa femme. Imbu donc de cette mauvaise impression, il médit par tout des prestres et des religieux comme s'ils estoient coulpables de la mauvaise humeur de cette mauvaise dévote ; et, s'esloignant ainsy du respect qu'il doibt aux ministres de Dieu, il s'esloigne de Dieu mesme.

Et qui est cause de tout ce désordre-là sinon l'esprit désordonné de cette femme ? C'est elle sans doute. Et, pour achever tout, de son costé elle faict la désespérée. La servante en pâtit, les enfants en portent la folle enchère ; elle s'en prend à tout, excepté à elle qui en est la seule cause. Au lieu de réclamer doucement ce mary de l'essor qu'il a pris, sitost qu'il pense revenir elle l'effarouche encor davantage. Elle le contredit en tout, elle en médit par tout et, le diable se meslant de la partie, elle vient par sa suggestion jusqu'à refuser ce qu'elle ne doibt ny ne peut à un mary sans offence mortelle (1). Si son confesseur pense luy remonstrer, elle l'accable et l'estourdit tellement de ses longs et importuns discours que, voyant qu'il n'y peut rien gagner et qu'au lieu de se confesser elle (2) confesse plutost son mary tant elle en dit de mal, il se trouve bien heureux d'estre dépestré d'elle.

Ainsy vit, si vivre dire se peut, cette pauvre misérable laquelle encor au partir de là se croit des plus dévotes. En effect elle ne parle que de Dieu et de la dévotion dont elle colore toutes ses paroles et ses actions, lesquelles, au bout du compte, ne sont qu'intrigues et amusements dans lesquels elle pert et son temps et son bien, se meslant de tout excepté de son mesnage.

Et d'où vient cela ? C'est qu'elle a faict une très mauvaise digestion du débonnaire Agneau qu'elle a très mal receu dans l'estomach corrompu de son âme ; et ainsy il luy est tourné à poison et à mort au lieu de luy tourner à nouriture et à vie. Car, comme un mauvais estomach, despravé par la trop grande quantité de mauvaises humeurs, corrompt les meilleures viandes et les tourne en pouriture sans qu'on s'en puisse prendre aux viandes qui d'elles-mêmes sont fort bonnes, mais bien à l'estomach qui en faict un usage si mauvais, ainsy cette âme despravée par la quantité de ses mauvaises humeurs a corrompu cette viande divine (3) et salutaire et s'en est faict un poison, sans qu'on puisse s'en prendre à cette viande de soy si agréable et si fructueuse, mais bien à cette âme corrompue laquelle, en usant mal, en a si fort abusé.

Et le pis encor de cecy c'est que, comme il y a des corps remplis d'humeurs lesquels, quoyqu'ils doibvent surtout s'abstenir de manger

(1) Nous retenons la leçon du *Ms.* 18. Les *Mss.* 16 et 17 ont préféré une formule plus discrète : *elle vient par sa suggestion jusqu'à une extrémité si grande qu'elle ne se peut dire.*

(2) Tous les manuscrits ont : *qu'elle confesse.*

(3) Comprendre : *cette divine nourriture* ainsi qu'il a déjà été expliqué.

de peur de surcharger la nature et de faire encor un plus grand amas de corruption, ne scauroient pourtant s'en retenir à cause d'une ardeur estrange et d'une faim canine qui les commandent, et ainsy il se trouve que ceux qui devroient manger le moins sont ceux qui mangent le plus ; de mesme il arrive que cette âme si pleine de mauvaises humeurs, laquelle debvroit pour ce suject manger le moins ce sacré morceau, est celle-là mesme qui, par un appétit desréglé, le mange le plus, de sorte qu'on ne voit autre chose qu'elle à la saincte Table et puis on n'oit autre chose qu'elle crier à la maison.

Mon enfant, voylà deux portraits que je vous présente. C'est à vous à choisir lequel vous plaira le plus des deux, c'est-à-dire qu'il dépend de vous de vous rendre insupportable à tout le monde et à vous-mesme comme la fausse dévote en l'imitant, ou de combler toute vostre famille et tous ceux qui vous connoissent de joye et d'admiration comme la vraye dévote en la suivant. Je ne fais point de doute du choix que vostre bon naturel fera, et je croy facilement que, détestant les caprices et les humeurs fascheuses de la bigote — car c'est vrayment son nom — vous suivrez avec un favorable, loüable et ardent désir les traces vertueuses de celle qui mérite en effect le beau et sainct nom de dévote.

Chartres, le 1er avril 1957.

Edouard JEAUNEAU.

NOTES ET DOCUMENTS

Examen des témoignages sur la lévitation extatique chez sainte Thérèse de Jésus

Cet examen a pour objet de réviser, compléter et, si besoin est, rectifier l'étude que je fis autrefois du même sujet, d'un point de vue plus général, d'après des informations moins complètes et moins directes, dans le livre *La Lévitation*, dont le R. P. Cavallera donna une bienveillante recension dans le nº 36 de cette Revue (p. 426-428).

Les témoignages qui vont suivre sont tirés de la *Biblioteca mistica carmelitana* (t. 18, 19 et 20 ; t. 1, 2 et 3 des *Procesos*) à l'exception du dernier (nº 18) lequel provient de l'information de Grenade qui ne figure pas dans les tomes en question. Le nom de chaque témoin est suivi d'une référence indiquant le lieu de l'information, le tome des *Procesos* et la page : *Salamanca*, I, 26-27. Chaque témoignage est suivi d'une brève appréciation critique. Parfois pour abréger, des membres de phrases ont été supprimés et remplacés par des points entre crochets. Il va sans dire que jamais les passages omis n'ont de rapport à la question ici étudiée. On voudra bien excuser la lourdeur de la traduction, laquelle a visé à calquer le texte original et non à le transposer élégamment.

1. Isabel de la Cruz (Salamanca, I, 25-27) : « Le témoin a entendu dire au Père Pedro Fernandez, de l'Ordre de saint Dominique, qui fut visiteur de tout l'Ordre du Carmel, entre autres choses, au sujet de la Mère Térèse de Jésus, qu'elle se soulevait du sol (*se levantaba del suelo*) dans l'oraison ».

On ignore si le témoin cité ne répétait pas lui-même ce qu'il avait entendu dire. Le Père Pedro n'a pas laissé de trace officielle de ce qu'il savait, étant mort avant sainte Térèse.

2. Maria de los Santos (Salamanca, I, 35) : « A entendu dire au Père Bañez, professeur à cette Université, dans un sermon qu'il fit pour la mort de la sainte Mère, qu'une fois, venant de communier, elle se sentit soulever du sol (*sentiose levantar del suelo*) par l'impétuosité de l'esprit et, empoignant la grille de toute sa force, elle résista, priant Notre-Seigneur de ne pas lui faire de telles grâces en public ».

Le témoin se fonde sur ce qu'il a entendu dire au savant théologien qui confessa et dirigea la sainte pendant plusieurs années. Le Père Bañez a lui-même déposé à l'information de Salamanque (I, 6-11). Il ne fait allusion à aucun phénomène extérieur de l'oraison de sainte Térèse.

3. Maria de Jésus (Rivas) (Toledo, I, 256) : « Se rappelle avoir entendu dire à Ana de los Angeles [...] que la dite Mère étant à Avila en même temps qu'elle, Ana de los Angeles la vit, en oraison, le corps soulevé du sol (*levantado el cuerpo del suelo*) et que ladite Mère s'accrocha vigoureusement aux nattes qui étaient par terre, pour n'être pas vue dans cette élévation (*en aquella elevación*) ».

Le témoin invoqué, dont on lira plus loin la déclaration (n° 14), ne fait lui-même que rapporter ce qu'il a entendu dire.

4. Isabel de la Cruz (Madrid, I, 299) : « Le témoin a entendu dire par des personnes qu'elle ne se rappelle pas que lorsque Notre-Seigneur lui faisait [à sainte Thérèse] la faveur d'un ravissement, elle s'accrochait par les mains à la grille du chœur, et qu'elle avait dit aux religieuses, dans ce cas-là, de la maintenir à terre, pour l'empêcher de se soulever en l'air (*que la tuviesen hacia abajo asida por no levantarse en alto*) ».

Le témoignage est vague et confirme, simplement, le fait non douteux que sainte Térèse redoutait de s'enlever en l'air et s'efforçait de résister à ce mouvement.

5. Maria de San José (Gracian) (Madrid, I, 318) : « Le témoin a entendu dire à Mère Maria Bautista, au convent de Valladolid, qu'elle avait vu ladite Mère Térèse en oraison parfois soulevée du sol (*levantada del suelo*) [...] et que celle-ci avait prié les religieuses, quand elles la verraient ainsi, de la saisir vigoureusement par ses vêtements, pour l'empêcher de se soulever du sol (*porque no se levantase del suelo*) ».

Maria Bautista est un témoin oculaire ; mais les faits qu'elle rapporte ne supposent pas nécessairement, ainsi qu'on le verra dans sa déposition (n° 8), une lévitation proprement dite.

6. Dona Beatriz de Mendoza (Madrid, I, 396) : « A entendu dire bien souvent aux religieuses de Valladolid, parlant de son oraison, qu'au début elle se soulevait très fortement en l'air (*se levantaba en alto con gran extremo*) et les priait de la saisir par sa robe, pour em-

pêcher cette manifestation et que, malgré cela, elle se soulevait et les soulevait elles-mêmes (*y que con todo eso se levantaba y las levantaba a ellas*) ».

Aucune des religieuses de Valladolid (I, p. 5-49), à l'exception de Maria Bautista (nº 8) ne parle de lévitation.

7. Maria de San José (Salazar) (Lisboa, I, 491) : « Par deux fois le corps de la Mère Térèse se leva en l'air (*se levantó en el aire el cuerpo*), selon ce que lui dit le confesseur de ladite Mère, à qui celle-ci l'avait rapporté [...] et qu'une des fois où ladite Mère se souleva en l'air (*se levantó en el aire*), ce fut au chœur du monastère de San José d'Avila, à vêpres, en présence des religieuses ».

Le témoin invoqué ne connaît les faits que par sainte Térèse, dont on verra plus loin le témoignage qu'elle apporte sur elle-même.

8. Maria Bautista (Valladolid, II, 46) : « Le témoin la vit bien souvent dans ses ravissements [....] Sa posture était celle de saint François, tel qu'on le montre sur les images, mais avec les mains et le visage plus relevés [....] Une nuit, à Matines, à San José d'Avila, le témoin vit son corps se soulever en l'air, comme celui d'une personne qui se dresse (*que se levantaba el cuerpo en alto como una persona que se empinaba*), et au moment où elle se sentit soulever (*que se sintió llevar*), elle se jeta à terre, parce qu'elle en éprouvait beaucoup de peine. Une autre fois, venant de communier par la main de l'évêque d'Avila, don Alvaro de Mendoza [...], son corps se soulevait aussi (*también se levantaba su cuerpo*), de sorte que pour le retenir elle saisit la grille, et il fut difficile de lui donner l'hostie, et cette fois encore elle se jeta à terre (*se arrojó en tierra*) ».

Ce premier témoignage direct est intéressant par plusieurs détails ; pourtant il est moins probant qu'il peut sembler à première lecture, s'il s'agit d'établir que, dans le ravissement, le corps de sainte Térèse était effectivement suspendu au-dessus du sol. L'expression « se soulever en l'air » peut-elle être prise à la lettre, alors qu'y est ajoutée cette comparaison : « comme une personne qui se dresse ? » (*Empinarse* signifie se dresser sur la pointe des pieds ou encore, en parlant d'un cheval, se cabrer). Il est possible que le témoin ait vu sainte Térèse se dresser, comme si elle allait s'enlever au dessus du sol et aussitôt se jeter à terre. Ce détail ne fait-il pas voir qu'elle n'était pas détachée du sol ? La difficulté de lui donner la communion, parce que sa tête dépassait le comulgatoire, ne prouve pas que son corps avait cessé de toucher terre, vu la faible hauteur de cette petite fenêtre.

9. Dr Diego de Polanco (Medina del Campo, II, 54) : « L'oraison le montrait particulièrement bien [que sainte Térèse était mue par l'esprit], puisque dans cet état [d'oraison] la force de l'esprit lui soulevait le corps du sol (*levantaba el cuerpo del suelo*) ».

Ce théologien rapporte le fait du soulèvement extatique comme notoire. Son témoignage, historiquement, n'apporte rien.

10. Francisco de Valderrabano (Avila, II, 255-256) : « Et dit qu'il sait que ladite sainte Mère [...] avait bien soin de s'accrocher de toutes ses forces à la grille du chœur, pour empêcher les ravissements qu'elle avait continuellement, et qui non seulement lui enlevaient l'esprit au Ciel, mais soulevaient son corps de terre (*levantado* [...] *su cuerpo del suelo*) : et qu'il le sait pour l'avoir entendu dire comme une chose notoire ».

Ce témoignage, comme le précédent, ne vaut que comme confirmation de la tradition courante.

11. Don Juan Santa Cruz (Avila, II, 283-284) : « Sur l'article 15, déclare qu'il a entendu dire au dit don Rodrigo Vásquez Dávila, son frère, évêque de Troya, qu'étant un jour au couvent de San José de cette ville, en même temps que don Alvaro de Mendoza, qui fut évêque de cet évêché, se trouvant dans des ermitages [oratoires] que lesdits seigneurs évêques ont dans le jardin de la maison de San José des carmélites déchaussées, premier couvent fondé par ladite sainte Mère, où celle-ci résidait comme prieure, une religieuse de la maison vint trouver ledit évêque de Troya et lui dit, s'il voulait voir comment était la Mère Térèse de Jésus, de venir avec elle ; et ledit évêque accompagna la religieuse. Celle-ci entrouvrit une porte donnant sur le chœur des moniales et il vit ladite sainte Mère les mains jointes et les yeux au ciel, soulevée du sol (*levantada del suelo*), de sorte que ni les pieds ni la robe ne touchaient le sol, se trouvant à plus d'un palme au dessus (*de suerte que los pies ni la ropa no llegaban al suelo con más de un palmo*) ; ce que ledit évêque rapporta au témoin, admirant fort ce qu'il avait vu et la tenant pour sainte ».

Ce témoignage, bien que de seconde main, attire l'attention. Le témoin, prêtre à Avila, rapporte ce que lui a dit son frère, témoin direct, avec des détails concrets. La seule objection qu'on puisse faire au témoignage de don Juan est son grand âge (il avait au temps de sa déclaration 78 ans) et l'ancienneté de son souvenir (il datait d'une cinquantaine d'années). Par ailleurs le reste de sa déposition dénote une mémoire nette des faits qu'il rapporte et les détails vécus qu'il donne sur le spectacle vu par son frère ne peuvent être attribués à l'imagination ou à l'exagération. Leur précision ne pourrait être due, si elle ne correspond pas à la réalité, qu'à une invention délibérée.

12. Doña Petronila Dávila (Avila, II, 297) : « Egalement la déclarante a vu que toutes les fois que ladite sainte Mère recevait le saint Sacrement, c'est-à-dire chaque jour, elle restait la dernière de toutes pour communier, et la déclarante l'observant avec attention, ainsi que les religieuses et les séculières, tout le monde la voyait ravie

(*elevada*) et inerte pendant longtemps, et inconsciente. Cela, elle le sait pour l'avoir vu. Et aussi elle a entendu dire bien des fois que la sainte Mère étant soulevée en l'air par la force des ravissements (*siendo levantada en alto por la fuerza de los arrobamientos*) par lesquels Notre-Seigneur l'enlevait (*la suspendia*) et l'arrachait à elle-même, à cause de sa grande humilité, saisissait avec force les grilles du chœur ou bien ses compagnes, pour n'être pas vue dans cet état, afin de n'être pas prise pour une sainte, et priait avec insistance Notre-Seigneur de vouloir bien ne plus lui faire de telles faveurs en public ».

Comme témoin direct, Petronila Davila n'a vu que les ravissements, lesquels ne sont pas en question. Pour les soulèvements, elle ne fait que répéter les dires traditionnels.

13. Isabel de Santo Domingo (Avila, II, 463-464) : « Comme témoin oculaire et l'une de celles qui accompagnaient ordinairement la sainte Mère, sait que telle était la force du divin esprit avec laquelle le Seigneur se communiquait à elle et tel l'amour avec lequel elle se livrait à Dieu, que non seulement elle était emportée vers Lui en esprit mais que son corps s'élevait aussi en l'air, se séparant de terre (*se levantaba su cuerpo en alto, apartándose de la tierra*). Et comme la sainte Mère était très humble, et désirait grandement n'être pas tenue pour sainte, elle priait très instamment le témoin et ses autres filles, lorsqu'elles la verraient se soulever en l'air (*cuando la viesen levantarse en alto*) de la tirer vigoureusement vers le sol par ses vêtements, et elle-même, quand elle commençait à sentir que le Seigneur voulait l'élever (*la queria elevar*), saisissait les nattes qui étaient sur le sol et les grilles du chœur ».

Le témoin est une personnalité importante du Carmel réformé. Elle fut prieure dans cinq monastères et mourut en odeur de sainteté. Une de ses filles l'appelle *mujer santa y de gran verdad* (II, 520). Ses paroles forment un témoignage de valeur dont les termes précis doivent être notés (*appartándose de la tierra*). C'est le premier témoignage direct et formel recueilli jusqu'ici.

14. Ana de los Angeles (Wasteels) (Avila, II, 553) : « Et sait aussi que dans ces ravissements, par la vertu du divin esprit, son corps était parfois élevé de terre (*era su cuerpo elevado de la tierra*). Et que ladite sainte Mère désirant ne pas avoir de telles extases, de peur de passer pour sainte, saisissait les grilles de l'église pour résister au soulèvement de son corps (*a la elevación de su cuerpo*). Cela, le témoin le sait pour l'avoir entendu dire aux anciennes religieuses du couvent, qui connurent la sainte Mère. Et elle les a aussi entendu dire qu'un jour il lui arriva de saisir la grille du chœur, en présence de la señora doña Juana de Toledo, marquise de Velada ; cela est public, notoire et de commune renommée. Priée de dire à quelles religieuses elle a entendu dire ces choses, a répondu qu'entre autres

il y avait la Mère Petronila Bautista, encore vivante et qui pourra en dire davantage sur ce sujet, ainsi que la Mère Isabel de Santo Domingo ».

Ce témoignage n'ajoute rien au précédent et Petronila Bautista, dont le témoignage va suivre, ne donne aucun détail remarquable.

15. Petronila Bautista (Avila, II, 582) : « Par la ferveur de son oraison, la sainte Mère avait beaucoup de ravissements et l'un d'eux fut si fort, le jour de la saint Joseph, alors qu'elle entendait la messe à la grille du chœur de ce couvent, que sentant qu'il lui paraissait qu'elle était soulevée (*sintiendo ella que la parecia que la levantaban*), elle saisit la grille, et dit à une sœur de la tenir pour qu'on ne la vît pas ».

Témoignage peu satisfaisant. On ne sait pas s'il s'agit d'un soulèvement effectif. Il semblerait plutôt, d'après les paroles de la religieuse, que la sainte n'ait eu que l'impression qu'elle était soulevée.

16. Isabel de Jesús (Salamanca, III, 123) : « Le témoin a également entendu dire à des personnes de grande autorité et véracité, notamment au Père Maître Domingo Bañez, au sermon prononcé en l'honneur de la Mère Térèse de Jésus, qu'une fois, venant de communier, son corps fut soulevé du sol (*se fué a levantar el cuerpo*) et elle saisit la grille [...] ».

On a vu au nº 2 que le Père Bañez n'avait fait allusion dans son témoignage à aucun fait de lévitation.

17. Antonia Bautista (Malaga, III, 467) : « A aussi entendu dire à ladite Mère Antonia del Espíritu Santo qu'étant dans un couvent de son ordre, où il n'y avait pas de clôture, quelques dames de qualité étaient entrées dans le chœur avec la sainte Mère Térèse de Jésus. Et étant avec elles, venant de communier, agenouillée près de la grille, la sainte Mère Térèse sentit que son corps devenait léger pour se soulever par la grille (*sic*) (*sintié que el cuerpo se le aligeraba para subirse por la reja*) et, se tournant vers la Mère Antonia del Espiritu Santo — de qui le témoin le tient — elle la pria de la tirer par son vêtement pour la retenir. Elle le fit, mais ne put y parvenir (*que habiéndolo hecho no habia podido*) et les dames virent la grâce que Dieu lui faisait (*aquellas senoras echaron de ver la merced que Dios le hacîa*).

Le passage relatif au soulèvement n'est pas clair et même n'offre guère de sens. J'ai traduit littéralement sans comprendre ce que signifie *para subirse por la reja.* Il semble que le témoin ait mal compris ou exprime mal ce qu'on lui a raconté sur les efforts de sainte Térèse s'accrochant aux grilles pour ne pas être vue enlevée du sol.

18. Ana de la Encarnación (Granada, *Escritos de santa Teresa*,

éd. V. de la Fuente, 1931, II, 338, nº 17) : « Une autre fois, entre 1 et 2 heures de l'après-midi, j'étais dans le chœur, attendant la cloche, et notre sainte Mère entra et s'agenouilla environ un demi quart d'heure. Comme je la regardais avec attention, elle se souleva du sol d'environ une demi *vara*. Ses pieds ne touchaient plus terre (*se levanto del suelo como media vara, los piés sin llegar a el*). J'en fus tout effrayée. Son corps tremblait. Je m'approchai et mis les mains sous ses pieds (*puse las manos debajo de los piés*) et restait ainsi à pleurer environ une demi-heure que cela dura. Puis elle s'abaissa et resta debout (*y luego se bajo y quedo en pié*). Se tournant vers moi, elle me demanda qui j'étais et si j'étais là depuis longtemps. Je répondis que oui. Elle m'ordonna au nom de l'obéissance, avec beaucoup de douceur, de ne rien dire de ce que j'avais vu, ce que j'ai fait jusqu'à ce jour ».

Cette déposition est la plus importante de toutes. Le témoin a observé les faits longuement et a vérifié la réalité de ce qu'elle voyait. Elle donne des détails précis : sainte Térèse était à une demi *vara* du sol, c'est-à-dire élevée d'environ 50 centimètres (la *vara* valait trois pieds). Cette Ana de la Encarnación est, je pense, la religieuse que le Père Antonio de san José appelle *la insigne madre Ana*, fille du vice-roi de Navarre, fondatrice de plusieurs carmels, qui finit sa carrière à Grenade (*Escritos*, II, 146, n. 1). Une autre religieuse du même nom, cousine germaine de la sainte qui a déposé à Salamanque ne parle pas de lévitation (I, 19).

Tels sont, en dehors de sainte Térèse elle-même, que l'on citera plus loin, les seuls témoignages dont on dispose ici pour vérifier les traditions relatives aux soulèvements extatiques de la sainte. Plusieurs se demanderont pourquoi ne figure pas dans cette liste le témoignage fameux de Béatrice de Jésus, nièce de sainte Thérèse, dont on rapporte qu'elle vit sa tante soulevée dans l'extase, en même temps que saint Jean de la Croix, au couvent de l'Incarnation. La raison en est que l'auteur de la présente note ignore où figure ce témoignage en dehors de l'histoire manuscrite du monastère de l'Incarnation, par Maria Pinel, laquelle ayant vécu dans ce monastère de 1640 à 1707 ne semble que relater une tradition. D'autre part, Béatrice de Jésus a déposé en 1595 à Avila (I, 176-179) et ne fait allusion ni à cette scène ni aux ravissements de sa tante en général. Enfin, il faut ajouter que le texte de Maria Pinel ne spécifie pas que sainte Térèse était, dans son extase, soulevée au-dessus du sol. Il est ainsi conçu : « Dans le troisième parloir, dont elle fit son cabinet quand elle était prieure, la sainte eut maintes fois des ravissements avec notre Père saint Jean de la Croix. De l'un fut témoin Béatrice de Jésus, nièce de la sainte, qui était portière et venait demander une autorisation. La sainte était agenouillée, tenant la grille (*estaba de rodillas asida a la reja*) [...] », (t. II des *Obras*, B.M.C., p. 105). L'inscription du tableau commémorant

ce fait ne parle pas non plus de lévitation de sainte Térèse : « Etant prieure de ce couvent de l'Incarnation, notre sainte Mère et le confesseur dudit couvent, saint Jean de la Croix, parlant dans cette pièce du mystère de la Sainte Trinité furent l'un et l'autre ravis et le saint s'éleva, entraînant son siège avec lui... ». Par contre, la *Vie* de saint Jean de la Croix du P. Jérôme de Saint-Joseph est plus explicite, car on y lit que sainte Térèse, dans son ravissement, « s'éleva de terre agenouillée » (*Vie et œuvres de saint Jean de la Croix*, éd. des Carmélites de Paris, t. I, p. 90). Et le R. P. Bruno de J. M., dans son *Saint Jean de la Croix* (p. 133) accepte cette tradition, mais n'en donne que des sources indirectes (notes 27 et 28 du ch. XI, p. 397).

En résumé, la liste qui précède offre trois témoignages directs : Maria Bautista (nº 8), Isabel de santo Domingo (nº 13), et Ana de la Encarnación (nº 18). Le nº 8 ne contient aucune expression permettant d'affirmer que le témoin a vu sainte Térèse effectivement soulevée au-dessus du sol et même, comme on l'a noté dans l'appréciation critique, il peut être inféré légitimement du texte que les deux faits relatés par le témoin ont simplement manifesté l'impulsion violente d'élévation corporelle éprouvée par la sainte et sa résistance immédiate et efficace à ce mouvement. Le nº 13, au contraire, contient une expression ne laissant pas place au doute : *apartándose de la tierra*. Le nº 18 est très supérieur aux deux autres, en raison de la longueur de l'observation, de la précision des détails, et de l'épreuve expérimentale faite par le témoin, contrôlant son impression visuelle. Parmi les témoignages indirects, seul celui de Don Juan Santa Cruz (nº 11) mérite d'être retenu comme une confirmation sérieuse des témoignages directs.

Il est maintenant indispensable de savoir ce que sainte Térèse elle-même a dit de sa lévitation. Elle a fait allusion au soulèvement de son corps dans un passage de sa *Vie* (ch. XX) et dans les *Sixièmes Demeures* (ch. V). Relisons-les dans une traduction aussi littérale que possible (1) :

« Et je dis qu'on se sent, et voit emporté (*que se entiende y veis os llevar*) [dans le ravissement] et on ne sait pas où. Bien que ce soit avec délice, notre mollesse naturelle nous cause, au début un sentiment de peur. Et il faut que l'âme soit résolue et hardie, bien plus que dans les états précédents, pour jouer son va-tout, advienne que pourra et s'abandonner aux mains de Dieu et aller de bon gré où elle sera emportée, puisqu'on est emporté de toute manière et avec une grande violence. Bien souvent je voulais résister et y mettais

(1) Le texte est celui de *Vida*, éd. La Fuente, p. 64-65. On donnera en note les passages des traductions Bouix et Carmélites quand elles diffèrent de la présente version.

toutes mes forces, particulièrement en public ; et d'autres fois, étant seule, craignant d'être abusée. Parfois j'obtenais quelque chose, mais j'en sortais rompue, comme si j'avais résisté à la force d'un géant et je restais accablée. D'autres fois, c'était impossible et mon âme était enlevée et, d'ordinaire, la tête suivait sans pouvoir la retenir, et d'autres fois (mais c'était rarement) tout le corps suivait jusqu'à être soulevé (*otras era imposible, sino que me elevaba el alma, y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener, y algunas todo el cuerpo, hasta levantarle* (1). Cela m'arriva un jour où nous étions réunies au chœur et que je me disposais à communier, étant à genoux, et me peina beaucoup parce que je le regardais comme une chose tout à fait extraordinaire et devant attirer l'attention. Aussi je défendis aux religieuses d'en parler (car cela s'est produit récemment, depuis que j'ai la charge de prieure). Une autre fois, m'apercevant que le Seigneur allait faire la même chose, comme il y avait là des dames de qualité (c'était pendant le sermon, à la fête de notre saint Patron), je me jetai à terre et bien qu'on vînt me maintenir le corps, cela ne put empêcher la chose de se voir (*tendiâme en el suelo, y llegâbanse a tenerme el cuerpo, y todavia se echaba de ver*). Je suppliai beaucoup le Seigneur de ne plus me faire de grâces paraissant au dehors, parce que j'étais lasse de prendre tant de précautions et que cette grâce-là ne pouvait m'être faite par sa Majesté sans être remarquée. Il me semble, dans sa bonté, m'avoir entendue, car rien de tel ne m'est arrivé depuis (il est vrai que c'est depuis peu).

Il me semblait, quand je voulais résister, que je sentais sous mes pieds des forces qui me soulevaient, si puissantes que je ne sais à quoi les comparer (*Es ansi que me parecia, cuando queria resistir, que desde debajo de los piés me levantaban fuerzas tan grandes, que no sé cômo lo comparar*). C'était beaucoup plus impétueux que les autres mouvements spirituels et j'en restais brisée. Car c'est une grande lutte et de peu d'effet, quand le Seigneur veut agir : il n'est pas de pouvoir comme le sien. D'autres fois il lui plaît de se contenter de nous faire voir qu'il désire nous faire la grâce et que nous sommes libres de l'accueillir. Et si l'on résiste par humilité, elle a les mêmes effets que si l'on avait entièrement consenti. Ces effets sont grands : le premier est de montrer la grande puissance du Seigneur et que nous sommes incapables, quand sa Majesté le veut, de retenir le corps ou l'âme : nous n'en sommes pas les maîtres. Bon gré mal gré nous voyons qu'il est une Puissance au-dessus de nous et que ces faveurs viennent d'elle et que par nous-mêmes nous ne pouvons rien, rien. Et cela met en nous une grande humilité. J'avoue aussi que j'avais grand peur au début,

(2) Trad. Bouix : « et quelquefois même tout mon corps était enlevé de telle sorte qu'il ne touchait plus à terre » (t. I, 191). — Trad. Carmélites : « quelquefois même, rarement pourtant, mon corps aussi était emporté, au point de se trouver élevé de terre » (t. I, 196).

très grand peur. Que le corps, en effet, soit ainsi enlevé de terre entraîné par l'esprit (*porque ansí levantar un cuerpo de la tierra, que aunque el espíritu le lleva tras sí*), bien que ce soit une grande jouissance, le sentiment ne se perd pas. Du moins il en était ainsi pour moi et je pouvais me rendre compte que j'étais emportée (*al menos yo estaba de manera en mi, que podia entender era llevada* (1). La majesté de celui qui peut faire cela fait dresser les cheveux sur la tête et donne une grande crainte d'offenser un si grand Dieu. Cette crainte enveloppe un très grand amour, lequel redouble pour Celui qui aime à ce point un ver répugnant, puisque non content d'emporter l'âme si puissamment, il veut encore emporter ce corps mortel, fait de terre et souillé de tant de péchés (*que no parece se contenta con llevar tan de veras el alma á sí, sino que quiere el cuerpo*...) ».

Le second passage où la sainte fait allusion au soulèvement du corps dans le ravissement est celui-ci :

« Pensez-vous que cela trouble peu, pour quelqu'un en pleine conscience, de se voir enlever l'âme et aussi (comme je l'ai vu de quelques-uns) (2) le corps avec elle (...*verse arrebatar el alma ? y aun algunos hemo leido, que el cuerpo con ella*), sans savoir où, ni qui l'enlève, ni comment ? Car au début de ce brusque mouvement, il n'y a pas une telle certitude qu'il soit de Dieu. Mais n'y a-t-il pas moyen de résister ? En aucune manière, ou plutôt c'est pire, comme je l'ai su de quelqu'un, car il semble que Dieu veuille faire comprendre à l'âme qu'après s'être tant de fois remise si complètement entre ses mains et s'être tout entière offerte à Lui de sa pleine volonté, elle ne s'appartient plus. Et de fait, elle est ravie (*arrebatada*), si elle résiste, d'un mouvement bien plus impétueux. Et elle avait décidé de ne rien faire de plus qu'un fétu de paille quand l'ambre le soulève (*la levanta*) (comme vous l'avez peut-être observé) et de s'abandonner aux mains de Celui dont la puissance est telle qu'elle voit que le mieux est de faire de nécessité vertu. Et ce que j'ai dit d'une paille est exact car aussi facilement qu'un grand homme fort peut enlever un fétu, notre grand Géant si puissant enlève l'esprit (3).

Les textes qu'on vient de lire suffiraient-ils à prouver que sainte Térèse était réellement soulevée de terre ? On l'a mis en doute. Il est en effet connu que l'impression de soulèvement dans l'air est éprouvée dans divers cas où elle est une illusion. Cette illusion, que la plupart des hommes ont connu dans le rêve, se procure aussi par l'ingestion de drogues. Elle se rencontre encore chez des névropathes, comme la fameuse Madeleine de Pierre Janet, qui se dressait sur la

(1) Trad. Bouix : « que je pouvais voir que j'étais élevée de terre ».
(2) Le texte précédent montre assez qu'il s'agit pour sainte Thérèse, par cette formule, de mettre sa personne au second plan.
(3) *Las Moradas*, éd. La Fuente, p. 468-469.

pointe des pieds, affirmant qu'elle allait s'envoler (1). Mais que dans le rêve, ou dans tout autre état analogue naturel ou provoqué, on puisse éprouver une sensation de légèreté ou de flottement du corps ne peut être sérieusement invoqué pour prouver que cette sensation est toujours illusoire. Le rêve apporte beaucoup d'autres illusions, comme de tomber dans le vide ou d'être immobilisé contre sa volonté, or ces sensations peuvent aussi correspondre à des réalités objectives. Qu'il y ait une illusion onirique, toxique ou névropathique de soulèvement du corps ne permet pas d'inférer qu'en tout état de cause celui qui éprouve la même sensation est dans l'erreur. Ou alors on en arriverait à soutenir qu'un homme qui choit dans le vide ou qui est paralysé est dans l'illusion, vu que d'autres hommes ont la même sensation dans leur lit... Et quant aux aliénés qui parlent de s'envoler, il faudrait vérifier s'ils ne sont pas hantés par des souvenirs hagiographiques. Pour la Madeleine de Janet, cela me semble grandement probable.

D'autre part, il faut convenir que les termes de sainte Térèse n'ont pas la netteté parfaite et l'insistance dans le détail qu'un observateur purement scientifique aimerait trouver dans une matière si exceptionnelle et échappant à l'expérience. Et il faut comprendre, par conséquent, que des hommes comme Leuba, pour qui l'idée d'un corps humain élevé et soutenu dans l'air sans appui, au cours d'une extase, était métaphysiquement effarante, aient réduit ces textes à leur signification minima et aient assimilé le cas de sainte Térèse aux cas illusoires qu'ils connaissaient. Mais cette concession faite, il est indispensable de les blâmer pour avoir limité leur recherche aux documents qui, dans une certaine mesure, vérifiaient leur hypothèse ou, pour mieux dire, leur conviction. S'ils avaient poussé plus loin leur enquête, ils auraient constaté, comme on vient de le faire ici, que les textes douteux de sainte Térèse prenaient une force singulière, une fois rapprochés de certains témoignages extérieurs.

Pour résumer et conclure, le fait de la lévitation chez sainte Térèse est établi sur des preuves dont aucun historien ne songerait à discuter la validité s'il s'agissait d'un phénomène d'observation banale. Pour nier ou même simplement exténuer ce fait sans quitter le terrain historique, il faut annuler, par les voies critiques habituelles, la valeur des témoignages qui l'établissent. C'est dire que : dans l'état actuel de la documentation, le fardeau de la preuve incombe au négateur et que l'historien n'est pas autorisé au nom de sa discipline propre, à tenir pour non avenus les témoignages établissant le fait en question.

Ceci dit, on doit convenir que la démonstration historique du fait pourrait être meilleure. A la place d'une haute probabilité on pourrait avoir une certitude. Par exemple, si le témoignage majeur de sœur Ana (nº 18) se doublait d'un autre témoignage oculaire touchant le fait même observé par elle. Et l'on aimerait encore que les termes dont

(1) *De l'angoisse à l'extase*, p. 98.

s'est servi sainte Térèse fussent assez précis pour retirer toute vraisemblance à l'hypothèse de l'illusion.

Ces insuffisances sont courantes en matière hagiographique, dès qu'il s'agit de faits rares, extraordinaires et intermittents. Ce n'est pas une raison pour s'y résigner à jamais. Ceux qui sont appelés à témoigner sur des faits de ce genre et ceux qui peuvent avoir pour mission d'enregistrer leurs paroles doivent, à raison même de la rareté de ces faits, et des doutes qu'ils soulèvent, nous livrer des preuves aussi parfaites que possible. Combien il serait souhaitable que, dans les informations touchant de tels faits, les dépositions soient conçues en termes excluant toute ambiguïté et, au besoin, avec cette lourde précision itérative exigée par les hommes de loi. Cette précision des témoignages ne détruirait pas, il est vrai, toute possibilité de négation de la réalité objective des faits. Il serait toujours possible de l'écarter, en invoquant l'argument de l'hallucination privée ou collective. On n'empêchera jamais certains esprits de résister par les moyens les plus héroïques aux observations où ils voient une menace pour leur conception du monde. Il est certain qu'un Leuba ou même un Delacroix (infiniment plus fin et libéral) n'auraient pas accepté de croire que les extases de sainte Térèse pouvaient soustraire son corps pour un moment à la loi de pesanteur, y voyant une sorte de vérification symbolique d'un état spirituel échappant à la compétence de leur psychologie.

Plusieurs, pourtant, qui admettent pour leur part, la surnaturalité de ces extases, seraient disposés, sans nier la réalité du soulèvement extatique, à le ranger parmi d'autres concomitances banales de l'extase. Sans vouloir entrer ici dans une argumentation qui n'est pas dans le cadre de la présente recherche historique, qu'il soit pourtant permis de terminer sur cette simple remarque : s'il est vrai que certains phénomènes corporels accompagnant l'extase, tels que le ralentissement du pouls, le refroidissement, la rigidité des membres et l'insensibilité peuvent être regardés « comme un tribut payé à la fragilité humaine», ranger la lévitation dans la même catégorie ne va pas sans soulever des objections. Et l'on se demande si ceux qui nient ce phénomène, à cause du symbolisme mystique dont ils perçoivent la menace éventuelle n'en comprennent pas mieux la nature. Devenir froid, rigide et insensible se présente naturellement à l'esprit comme une diminution, comme une défaillance et justifie la formule qu'on vient de citer. Se soulever et rester suspendu sans appui au dessus de terre évoque au contraire irrésistiblement une force, un surplus, disons même une glorification, et c'est pourquoi sainte Térèse le redoutait si fort pour son humilité.

Olivier Leroy (1).

(1) L'auteur recevra avec reconnaissance toute critique, tout complément d'information, capables de modifier les données ou les résultats de la présente recherche. Adresse : 13, rue de la Cathédrale, Poitiers.

Lettre inédite de Maurice Blondel sur l'obéissance

La correspondance échangée, de 1889 à 1912, *entre Maurice Blondel et le Père Auguste Valensin S.J., est un témoignage émouvant de l'angoisse ressentie par l'élite intellectuelle des catholiques de France en face de la crise moderniste. Sa publication récente* (Aubier, 2 tomes de 380 et 384 pages) *fait revivre, à travers un intime échange de confidences, le drame qui divisait les croyants du début du siècle sur certains problèmes fondamentaux de l'apologétique chrétienne. Plus que les divergences philosophiques, ce qui inquiétait l'auteur de l' « Action », c'était l'option personnelle de ses contemporains devant l'épreuve de leur fidélité. Quant à lui, ses Lettres à son ami laissent apercevoir la sérénité de sa conscience dans le respect de l'autorité : il n'en était pas moins déchiré entre les certitudes de sa propre réflexion et les incompréhensions d'une ambiance ecclésiastique hostile par préjugé à toutes les spéculations de l'esprit moderne.*

La lettre que nous publions est datée de juillet 1902 : *en ce moment le philosophe est à St-Seine (Côte-d'Or), où il répare ses forces compromises par une grave maladie. Ce cadre avait été celui de son enfance ; celui, où il avait préparé, en* 1890, *sa célèbre thèse de doctorat. L'état des esprits le préoccupait particulièrement, alors que la crise aiguë du modernisme lui paraissait imminente (voir « Correspondance », t.* 1, *p.* 76, *note* 1).

Les conseils d'obéissance qu'il donne à un jeune prêtre, de ses disciples, sont d'autant plus émouvants qu'ils expliquent sa propre attitude à l'égard de l'Eglise hiérarchique et portent l'empreinte d'une expérience vivante de la Croix.

Nous publions la lettre, tout d'abord sous la forme où elle fut adressée au destinataire ; puis, nous reproduisons le brouillon qui l'avait précédée. Ces deux rédactions ont leur intérêt : elles permettent de suivre l'élaboration d'une pensée dont l'expression définitive n'a retenu que certains éléments de son premier jet.

On sait que l'effort principal de la pensée blondélienne a été de justifier l'apparente « hétéronomie » de la loi morale, des prescriptions positives et de tous les « cadres objectifs » dont la destinée humaine est enveloppée. Il montrait que telle était la condition nécessaire d'une « autonomie » réelle. Est-ce à dire que la méthode d'immanence prétende rendre intelligible, dans chaque cas particulier, une sujétion qui apparaît tout

d'abord brutale et aveugle ? En aucune façon, et c'est contre une interprétation de ce genre, aux conséquences si dangereuses, que Blondel s'élève dans la lettre qu'on va lire. Il y affirme son intention de justifier l'hétéronomie objective de la loi, non de la réduire par le travail subjectif du raisonnement. L'obéissance, en d'autres termes, n'est condition de la liberté que si elle demeure soumission à une volonté qui ne cesse de nous apparaître extérieure et mortifiante. C'est donc par sa fidélité au mystère de la Croix que le philosophe résoud l'antinomie de l'obéissance authentique : acte de la raison et acte de la foi.

Nous remercions vivement le R. P. Cartier S. J., auteur d'une pénétrante étude sur la philosophie de Blondel : « Existence et Vérité. Philosophie blondelienne et problématique existentielle » P. U. F., 214 pages (« col. Nouvelles recherches »), qui a bien voulu nous communiquer ce précieux document et obtenir l'autorisation de le publier (N. D. L. R).

(A l'abbé X...)

Saint-Seine-sur-Vingeanne (Côte-d'Or)
Ce 7 juillet 1902.

Cher Monsieur l'Abbé (1)

Vous m'accorderez toute votre indulgence ; je ne m'excuse même pas du retard de ma réponse. J'éprouve pourtant un vrai remords de ne pas vous avoir remercié plus vite de votre belle franchise avec vous et avec moi, de votre affectueuse confiance, de votre bravoure et de votre humilité de pensée, de la stimulation intellectuelle que je vous dois. J'ai demandé et je demande à Dieu que ces « tentations » philosophiques dont vous me faites la confidence soient toutes pour votre bien et pour le bien de beaucoup ; car, une fois fortifié par l'épreuve, vous confirmerez vos frères ; et vous mériterez la double récompense due à la sincérité qui cherche généreusement la lumière et à la charité qui la répand comme un bienfait pour les âmes soulagées et pacifiées.

En toute simplicité, je dois toutefois vous avouer que j'ai quelque peine à susciter réellement en moi le trouble qui est en vous ; ma première difficulté est de comprendre votre difficulté. C'est la preuve que nous ne sommes pas encore placés au même point de vue, et que nous n'interprétons pas semblablement des doctrines ou des formules censées identiques.

En quoi donc consiste cette divergence secrète ? En ceci, je crois : Lorsque vous parlez de la « méthode d'immnaence » et de « l'autonomie réelle » des obligations morales et religieuses en laquelle elle prétend résoudre l'hétéronomie apparente des prescriptions légales, vous entendez, ce semble, qu'à force d'analyses et de réflexion la pensée réussit à comprendre que ce qui nous est imposé du dehors répond intelligiblement à un besoin autochtone, à une volonté spontanément personnelle, à une vérité vue et goûtée : comme si nous pouvions, par une intuition des raisons intrinsèques de l'obligation, mettre le vouloir en face des conditions indispensables à sa parfaite autonomie

(1) Cette lettre a été reproduite sur papier pelure ; l'encrage y est très défectueux : ici et là un mot ou des phrases entières ne peuvent être déchiffrés, ou sont effacés, ainsi qu'il est signalé en cours de copie.

et comme si, en un mot, il s'agissait de libérer directement et définitivement l'homme d'une ignorance ou d'une illusion qui l'empêche de discerner la voie de l'affranchissement et du salut. Bref, vous en revenez à une solution intellectualiste du problème ; vous tendez à procurer à la volonté une clarté rassasiante, une justification pleinement lumineuse des sacrifices provisoirement exigés des ignorants ; vous espérez que la philosophie de l'action rendra foncièrement intelligible la sujétion d'abord brute et aveugle, en montrant que l'obéissance est l'enveloppe protectrice à l'abri de laquelle l'autonomie grandit, jusqu'au point où l'on voit que des « cadres objectifs » ne sont rien que l'expression anticipée de notre propre aspiration, et que, du jour où ils gêneraient le développement personnel en s'imposant comme une fin en soi, sans pouvoir devenir, pour une volonté éclairée, l'objet d'une acceptation intelligente, on devrait s'en émanciper comme d'une entrave stérile. C'est-à-dire en somme que l'autonomie du vouloir est liée, selon vous, à l'intuition savante de l'esprit, et que l'apparence de l'hétéronomie morale et religieuse ne survit pas à la justification intellectuelle qu'en fournit la philosophie de l'action.

Eh bien, voilà qui est grave, voilà qui est aussi subversif du catholicisme que peut l'être la théorie spinoziste de la foi, de la foi considérée comme un succédané provisoire et imparfait de l'idée adéquate. Et je n'ai pas besoin de vous dire que je désavoue entièrement cette interprétation de la « méthode d'immanence » qui l'oriente directement au rebours de toutes mes tendances. — Pour moi, en effet, j'estime qu'étant actuellement sur le chemin de la *vie* et non de la *vue*, nous ne pouvons, par aucune science, percevoir immédiatement, dans le détail, *in concreto et in singulis*, que le sacrifice n'est qu'apparent et qu'il procure un enrichissement réel ; j'estime que l'hétéronomie reste invinciblement le phénomène de la vie intérieure, la fonction I de la conscience pratique, la matière inévitable et vulnérable, heureusement incurable, de l'obligation et du mérite.

A quoi donc vise la méthode d'immanence et en quel sens parle-t-elle d'autonomie ? Elle vise à montrer que la recherche de notre propre autonomie nous assujettit à la condition de nous soumettre à une hétéronomie et nous procure le moyen de discerner qu'elle en est (deux mots effacés). Mais elle ne part pas de l'hétéronomie pour aboutir à une autonomie conquise. C'est donc tout le contraire de ce que je vous prêtais tout à l'heure en forçant vos indications ; car, au lieu de prendre pour point de départ l'hétéronomie empirique afin de la transmuer spéculativement en une autonomie intellectuelle, je prends à l'origine l'aspiration foncière de notre vouloir vers l'autonomie morale pour la conduire à reconnaître la nécessité de l'hétéronomie pratique. N'est-ce point là d'ailleurs une solution conforme à toutes nos constatations expérimentales ? Ne remarquons-nous pas que notre mouvement égoïste, que notre vouloir propre est en lutte avec notre volonté profonde, notre bien, notre volonté vraie ? Ne devons-nous pas reconnaître comme une vérité humaine à quel point nous demeurons, par ce que nous pensons, sous le joug d'une illusion normale : les règles, dont nous admettons l'excellence et l'évidence en général, et pour les autres, semblent rebutantes, émoussées, intransigeantes, presque inexistantes dès qu'il s'agit de nous dans le détail pratique de la vie ; au point que nous ne savons même plus reconnaître que tel cas est précisément celui où la loi que nous formulions l'instant d'auparavant est applicable. C'est donc assez que la réflexion philosophique justifie l'invincible apparence d'hétéronomie que doit se revêtir notre autonomie pour se réaliser pleinement ; jamais elle ne fera évanouir cette apparence devant la

conscience spontanée, parce qu'il faut que le sacrifice, l'abnégation, la mortification subsistent réellement comme le chemin qui conduit à la vie. Le devoir, quoiqu'au fond il exprime notre aspiration foncière, n'est pourtant le devoir qu'en apparaissant comme onéreux à la volonté, et qu'en étant accepté et voulu comme tel.

Cela est vrai des prescriptions de la morale naturelle ; cela est vrai plus encore et en un sens nouveau des préceptes chrétiens et des lois ecclésiastiques. En tout ordre, la réflexion la plus courante (c'est son office) peut et doit tendre à nous faire admettre le fait de l'autorité, à nous faire discerner quelle est l'autorité, mais sans prétendre jamais à nous faire comprendre intrinsèquement les commandements de l'autorité, comme s'ils étaient fondés en soi et non en elle. Lors donc qu'avec le concours de la grâce et de la raison, notre volonté, intelligente de la loi de son développement, nous amène à l'aveu qu'il nous est bon et nécessaire d'être soumis, soumis au Christ, soumis à l'Eglise, soumis au Pape et aux Evêques, soumis aux lois disciplinaires et rituelles, cela suffit : nous ne devons, nous ne pouvons pas déduire et ratifier intellectuellement le détail matériel, la teneur positive de ces prescriptions, ni songer puérilement à établir qu'elles correspondent à des exigences secrètes de notre nature. Pour être l'autorité, pour remplir son rôle bienfaisant, il faut que l'autorité reste mortifiante à notre raison, à notre amour de l'indépendance. Il est de droit naturel et divin qu'elle commande et que nous obéissions ; et quoiqu'il ne soit pas de droit naturel, peut-être, que telle chose soit commandée de préférence à telle autre, cependant, par une obligation conséquente et médiate, il devient conforme à nos obligations naturelles que nous pratiquions des préceptes arbitraires.

Voilà en quel sens la loi ecclésiastique, même inintelligible et en apparence déprimante, devient strictement obligatoire *ex se* et *sub gravi* pour quiconque, sous la double motion de la grâce et de la raison, a discerné que le devoir est d'être obéissant et obéissant au Magistère catholique. Ne dites donc pas que vous ne sauriez, en certains cas, reconnaître dans « la Révélation objective » qu'une « loi d'indication, de direction morale ». C'est un intellectualiste, un idéaliste, un rationaliste qui parle ainsi, voulant trouver finalement en sa pensée propre et actuelle toute la lumière nécessaire à la vie. Encore une fois, c'est retomber dans les pires doctrines que nous combattons que de prétendre fournir à la raison cette satisfaction spéculative de *voir* sur preuve notre volonté coïncider avec la volonté divine : c'est assez que nous puissions *savoir* sèchement, sans le comprendre savoureusement, que le chemin de la gloire est celui de la croix et que le salut est au prix du renoncement et de la mort.

Ne dites donc pas non plus qu'il est avilissant de penser qu'un homme renonce aveuglément à sa volonté en se soumettant sans condition à des disciplines nouvelles. Ce serait méconnaître deux vérités essentielles : la première, c'est qu'au fond notre vie n'est pas, devant Dieu, une bigarrure de pièces et de morceaux sans lien, mais qu'elle forme un drame unique dont les parties sont solidaires ; la seconde, c'est que dans tel précepte de détail, dans tel commandement ecclésiastique, je respecte ou je viole l'autorité à la fois voilée, mystérieuse, douce et mortifiante, à laquelle ma vocation chrétienne et sacerdotale me fait une obligation générale d'être amoureusement attaché. De tels préceptes n'obligent que ceux qui ont reçu des grâces surabondantes pour les porter, ceux qui s'y sont soumis : mais ils obligent *ex se*, dès lors qu'on en a saisi le sens et promis l'accomplissement, et il n'est plus légitime de s'en affranchir, sous prétexte qu'on ne les goûte pas ou qu'on n'en comprend pas les effets salutaires. Il

ne s'agit pas de simples conseils, bons à suivre dans la mesure où nous en approuvons la sagesse, où nous en recueillons sensiblement les fruits. Et même il faut ajouter quelque chose de plus dur ; j'emprunte une comparaison qui nous éloigne à peine de notre sujet : un confesseur un directeur de conscience peut se tromper dans son jugement et même nuire maladroitement à son dirigé, mais il n'en demeure pas moins vrai que Dieu sait tirer surnaturellement le bien du mal, et que l'obéissance reste la vertu infaillible, le passe-partout du salut : car les erreurs matérielles n'empêchent pas le bien formel de la sanctification.

(*Ici, sept lignes indéchiffrables qui n'ont à peu près pas été encrées*).

Je ne sais si j'ai bien compris et si je réponds exactement à votre difficulté. Ce qui vous embarrassait, je crois, c'est le caractère pour ainsi dire extrinsèque, artificiel, contingent de certaines prescriptions formalistes dont toute la force paraît venir du dehors et dériver d'une convention humaine, alors qu'il semble qu'elles touchent à l'absolu et qu'elles expriment proprement la volonté humaine. Eh bien, c'est précisément parce qu'elles viennent du dehors, parce qu'elles contredisent et scandalisent notre spontanéité délicate, parce qu'elles nous déconcertent, c'est, dis-je, pour ces raisons mêmes qu'elles expriment l'ineffable besoin de soumission, de mortification, d'abnégation, d'abandon à Dieu, qui travaille l'homme en ses dernières profondeurs et dont on peut établir qu'il est suprêmement raisonnable et libre. J'ai supposé, au cours de cette lettre, ce que vous paraissiez tenir comme démontré entre nous, à savoir qu'il y a un magistère moral et religieux, et que ce magistère légitime est reconnu par la raison, dans l'Eglise catholique.

Ne craignez pas de m'adresser vos instances, cher Monsieur l'Abbé. Si peu que je puisse pour aider votre pensée, soyez assuré qu'aucune joie n'est pour moi comparable à celle d'encourager une recherche ardente et généreuse comme la vôtre. Je suis très touché de l'accent si loyal de votre lettre. Et j'unis humblement la prière à votre effort pour que vos inquiétudes ne soient jamais que le prix auquel Dieu veut vous faire payer le surcroît de lumière et de zèle qu'il vous destine.

Respectueusement vôtre.

M. Blondel.

En quittant Quincy pour venir passer un mois à Saint-Seine auprès de mon père et de ma sœur, je vous ai adressé un colis postal. L'avez-vous reçu ? Sinon veuillez m'en avertir pour que je puisse faire la réclamation nécessaire.

« Premier jet » de la lettre précédente

(A l'abbé X...)

Saint-Seine-sur-Vingeanne, 7 juillet 1902.

Cher Monsieur l'Abbé,

...Vous vous étonnez peut-être de ne point recevoir de réponse à votre lettre... Mais vous devinez que j'ai toujours besoin d'indulgence, et que la paresse d'un convalescent suffit difficilement à la diversité des petites tâches quotidiennes. Aujourd'hui pourtant c'est le remords qui est le plus fort ; et je tiens sans plus tarder à vous remercier de

votre belle franchise avec moi, de votre affectueuse confiance, de votre bravoure de pensée, de la stimulation intellectuelle que je vous dois. J'ai demandé et je demande à Dieu que ces « tentations » philosophiques soient pour votre bien et pour le bien de beaucoup ; car, fortifié dans votre foi par l'épreuve, vous confirmerez vos frères ; vous mériterez la double récompense de la sincérité cherchant généreusement la lumière et de la charité répandant la paix dans la vérité conquise.

En toute simplicité, je commence par vous déclarer que j'ai quelque peine à susciter en moi le trouble qui est en vous, et à trouver une difficulté là où vous en voyez une très sérieuse. C'est la preuve que nous ne sommes pas encore placés au même point de vue, et que nous n'interprétons pas du tout de même des doctrines ou des formules philosophiques apparemment identiques.

En quoi consiste cette divergence secrète ? En ceci, je crois. Lorsque vous parlez de « la méthode d'immanence » et de l'autonomie des obligations morales et religieuses en laquelle elle prétend résoudre l'hétéronomie apparente des prescriptions légales, vous entendez, ce semble, qu'à force d'analyse et de réflexion, la pensée réussit à comprendre que ce qui nous est imposé du dehors répond à un besoin autochtone, à une volonté personnelle, à une vérité vue et goûtée ; en un mot, vous revenez à une solution intellectuelle du problème et vous imaginez que nous devons finalement rendre *intelligible* la sujétion d'abord brute et aveugle ; c'est-à-dire en somme que l'autonomie du vouloir serait liée, selon vous, à l'intuition savante de l'esprit. Pour moi, il en va tout autrement. Je crois que nous ne réussissons jamais à comprendre ni à sentir comment le sacrifice apparent est un enrichissement réel ; du moins nous ne le comprenons qu'*in genere et in abstracto*, non *in concreto et in singulis* ; voilà pourquoi notre *volonté propre* reste invinciblement en lutte avec notre *volonté vraie et profonde*. Ne constatons-nous pas en effet que les règles universelles dont nous admettons l'évidence et l'excellence en général, et pour les autres, semblent rebutantes, émoussées, presque inexistantes lorsqu'il s'agit de nous, dans les détails pratiques de la vie, au point que nous ne savons pour ainsi dire plus reconnaître que c'est le cas même où la loi que nous formulions l'instant d'auparavant est applicable ? J'ajoute que c'est à cette *illusion normale* qu'est attaché le mérite de la réflexion libératrice et de l'effort généreux et mortifiant qu'implique le devoir. Le devoir, qui au fond exprime notre aspiration foncière, n'est pourtant le devoir qu'en apparaissant comme une contradiction infligée à la nature, et qu'en étant accepté et voulu comme tel.

Dès lors, le rôle de la philosophie, le but de la méthode d'immanence n'est pas de résoudre intelligiblement l'hétéronomie en autonomie, si ce n'est pour justifier l'invincible apparence d'hétéronomie que doit revêtir notre autonomie pour se réaliser pleinement. En d'autres termes, la réflexion la plus savante peut et doit simplement tendre à nous faire admettre et discerner l'autorité, sans prétendre nous faire comprendre, intrinsèquement, ce à quoi l'autorité nous assujettit : cela est vrai, *mutatis mutandis*, des préceptes chrétiens et des commandements ecclésiastiques. Ainsi donc, lorsque, avec le concours de la grâce et de la raison, notre volonté, intelligente de la loi de son développement, nous amène à reconnaître qu'il nous est bon et nécessaire d'être soumis, et soumis au Christ, soumis à l'Eglise, soumis au Pape et aux Evêques, soumis aux lois disciplinaires et rituelles, cela suffit ; nous ne devons, nous ne pouvons pas déduire le détail matériel et positif de ces prescriptions, ni songer (ce qui serait impossible et

puéril) à établir qu'elles correspondent à des exigences secrètes de notre nature. Il faut que l'autorité, pour être l'autorité, soit mortifiante pour notre raison et pour notre indépendance : il est de droit naturel et divin qu'elle commande et que nous obéissions, et, quoiqu'il ne soit pas de droit naturel, peut-être, que telle chose soit commandée de préférence à telle autre, cependant, par une obligation conséquente et médiate, il devient conforme à nos obligations naturelles que nous pratiquions des préceptes arbitraires. Voilà en quel sens la loi ecclésiastique devient strictement obligatoire *ex se et sub gravi* pour quiconque, sous la double motion de la grâce et de la raison, a discerné que le devoir est d'être obéissant et obéissant au magistère catholique. Encore une fois, ce serait retomber dans le pire intellectualisme que de prétendre fournir à la raison cette satisfaction spéculative de *voir* qu'en son fond notre volonté n'est elle-même qu'en coïncidant avec la volonté de Dieu ; et c'est assez que nous puissions savoir sèchement sans le savourer en rien, que le chemin de la gloire est celui de la croix, et que le salut est au prix du renoncement et de la mort.

Je ne sais si je réponds précisément à votre difficulté. Ce qui vous embarassait, je crois, c'est le caractère pour ainsi dire extrinsèque, artificiel, contingent de certaines prescriptions formalistes dont toute la force semble venir du dehors et dériver d'une convention humaine. Eh bien, c'est en tant qu'elles viennent du dehors, qu'elles contredisent notre spontanéité, qu'elles nous déconcertent à certains égards, c'est, dis-je, pour ces raisons mêmes qu'elles expriment l'ineffable besoin de soumission, de modification, d'abnégation et d'abandon à Dieu, qui travaille l'homme en ses dernières profondeurs. Sans doute, je vous prie de le remarquer, ces règles n'obligent que ceux qui s'y sont soumis ; elles supposent un acte préalable de foi ou du moins un état de surnature infuse. Mais dès lors qu'on en a saisi le sens ou promis l'accomplissement, il n'est plus légitime de s'en affranchir, et il ne s'agit pas d'un simple conseil, bon à suivre seulement dans la mesure où nous en comprenons, où nous en constatons les salutaires effets. Il ne s'agit même pas de supposer que ces préceptes finissent par être libérateurs ; non, car ils peuvent en effet contrarier, entraver l'âme, comme ces directeurs de conscience imprudents ou étroits dont sainte Thérèse parle si sévèrement. Mais il n'en demeure pas moins vrai que Dieu sait tirer le bien du mal et des abus, et que l'obéissance reste la vertu infaillible, le passe-partout du salut. Les erreurs matérielles n'empêchent pas le bien formel, la sanctification.

Ne craignez pas de m'adresser vos instances, cher Monsieur l'Abbé. Si peu que je puisse, pour aider votre pensée, soyez assuré qu'aucune joie n'est pour moi comparable à celle d'accompagner votre recherche ardente et généreuse. J'ai été profondément touché de l'accent si loyal de votre lettre. Et j'unis humblement ma prière à votre effort, pour que vos inquiétudes ne soient jamais que le prix auquel Dieu veut vous faire payer le surcroît de lumière qu'il vous destine.

Respectueusement vôtre.

COMPTES RENDUS

Jacques Huijben (†), prieur d'Egmond, et Pierre Debongnie C. SS. R. — *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, n. 30, 1957, XX-425 pages.

Le présent ouvrage est un modèle d'érudition probe et méthodique. L'intérêt qui s'en dégage déborde de beaucoup la promesse de son titre.

Chacun sait que le sujet est de ceux qui ont déchaîné depuis quatre siècles, d'ardentes polémiques et soulevé des passions trop souvent cocardières, sans profit pour la vérité. Le mérite des auteurs est d'avoir repris le problème dans tout son ensemble et d'en examiner les multiples données dans l'atmosphère sereine de la pure objectivité.

Le P. Debongnie a exposé, l'an dernier, à nos lecteurs (*R. A. M.*, 1956, 215-224) l'état actuel des recherches d'après les travaux publiés au cours des quinze dernières années. Il annonçait alors la publication que nous avons, aujourd'hui, sous les yeux : elle ne décevra pas l'attente des plus exigeants.

L'idée de cette mise au point appartient au regretté dom J. Huijben qui méditait d'écrire sur l'*Imitation* une véritable « Somme » en cinq volumes. Les fragments publiés de son vivant avaient gagné sans peine la confiance des spécialistes habitués à la précision des méthodes historiques modernes. La mort interrompit une existence dont quelques pages écrites par dom P. Doyère permettent d'apprécier la profondeur religieuse. Les matériaux remis alors au P. P. Debongnie, ami de l'ancien prieur d'Egmond, ont fourni la trame de plusieurs chapitres du présent volume.

Le P. Debongnie, excellent connaisseur de l'école de spiritualité où naquit l'*Imitation de Jésus-Christ*, était tout qualifié pour continuer l'œuvre laissée inachevée par son ami. Il en a réduit l'ampleur en se limitant à la seule question, fondamentale il est vrai, de l'auteur du précieux chef d'œuvre spirituel. Il y a intégré la substance de ses propres travaux connus par plusieurs articles, mais il se déclare tributaire de ses devanciers bénédictins : J. Huijben d'abord, et aussi dom Assemaine et dom P. Doyère.

Le dossier comprend des documents de trois ordres : historique,

paléographique et philologique. De cette triple source d'information interrogée successivement découle l'ordonnance générale de l'ouvrage.

Un chapitre préliminaire situe l'œuvre et l'auteur dans son œuvre. La méthode suivie apparaît dans ses procédés simples et efficaces : grouper les faits et en dégager les conclusions de la manière la plus objective.

L'*Imitation* n'est pas un livre parfaitement homogène. Les quatre « livres » réunis par l'usage sous ce titre se présentaient aux yeux de leur auteur comme quatre petits traités indépendants. La tradition manuscrite est sur ce point convaincante : l'ordre qu'elle assigne aux quatre livres est loin d'être invariable et les textes les plus anciens donnent un titre particulier à chacun. L'étude du vocabulaire rend peu vraisemblable la composition monolithique de l'ensemble.

On a soutenu l'hypothèse d'une pluralité d'auteurs. Tout en réservant pour un chapitre ultérieur l'examen critique de cette hypothèse, il faut remarquer que l'indépendance des quatre livres ne contredit en rien l'unicité de l'auteur. Celle-ci semble plutôt postulée par les caractéristiques principales du style et par le procédé qui consiste à émailler le texte de citations sans références explicites ou de simples réminiscences, procédé qui se retrouve identique dans les quatre livres.

A s'en tenir aux données mêmes du petit chef d'œuvre, l'auteur se présente comme un religieux écrivant pour des religieux, un homme d'origine modeste, ni chartreux, ni cistercien, probablement pas bénédictin, un écrivain sans célébrité et cachant sous un anonymat volontaire son identité.

La date de composition doit être fixée entre 1420 et 1424. En effet, le plus ancien manuscrit daté est de 1424 ; d'autre part, les allusions explicites du livre IV à l'*Horologium* de Suso et celles du livre I à une lettre de Jean de Schonhoven ne permettent pas de remonter au delà de la fin du XIVe siècle. Une tradition orale recueillie par Jean Trithème à la fin du XVe siècle suggère de s'arrêter à la fin du premier quart de ce même XVe siècle. Une contre-épreuve : le silence des catalogues de bibliothèques et des listes de livres spirituels antérieurs à 1420. Les signes explicites de l'influence exercée par l'*Imitation* apparaissent vers 1430.

Après les coordonnées de temps, les coordonnées de lieux : les indices convergent nettement vers les Pays-Bas et la congrégation de Windesheim. La parenté d'esprit et de doctrine avec des auteurs comme Gerlac Peters et Henri Mande, et avec d'autres représentants de la même école place sans aucun doute possible l'*Imitation* dans le milieu de la *Dévotion moderne*.

Quel nom donné au discret auteur ? On en a proposé un assez grand nombre : aucun ne répond aux indications tirées de l'œuvre elle-même. Un seul s'y révèle entièrement conforme, celui de Thomas a Kempis, rhénan d'origine, chanoine de la congrégation de Windesheim et attaché au prieuré du Mont-Saint-Agnès près de Zwolle, aux Pays-Bas.

Nous avons suivi point par point cet aperçu général, qui précise les données du problème et fixe la méthode à prendre, exclusive de tout préjugé subjectif ou extra-scientifique. Il nous est facile maintenant de retenir l'essentiel des neuf autres chapitres qui développent les preuves de la démonstration empruntées aux trois disciplines citées plus haut : histoire, paléographie, philologie.

Que penser des prétendus documents relatifs à l'*Imitation* et antérieurs au xve siècle ? Ce sont des « faux à écarter ». Les premiers indices sérieux proviennent d'une traduction thioise et de copies authentiques, datant de 1428 à 1434 et qui désignent l'origine windesémienne du précieux chef d'œuvre.

Pour la première fois, en 1438, le nom du mystérieux auteur est prononcé. Il s'agit d'un écrivain jusqu'alors inconnu, le P. Thomas, sous-prieur du monastère du Mont, près de Zwolle. Le manuscrit de Cambrai auquel nous devons cette indication s'offre avec des garanties rassurantes : tout y porte la marque d'une connaissance familière du milieu où vécut l'auteur des « traités dont le premier commence par les mots *Qui sequitur me* ». Fait remarquable ; le manuscrit de Cambrai ne donne pas le texte de ces « traités », mais celui des autres opuscules de Thomas : l'allusion est d'autant plus surprenante que l'auteur était alors un inconnu.

Ne nous arrêtons pas à l'examen des manuscrits qui se succèdent de 1440 à 1472, date de la première édition incunable. Constatons seulement que s'ils désignent l'auteur, c'est sans doute parce qu'ils proviennent de régions éloignées des Pays-Bas : de Bavière et d'Autriche. L'anonymat continue à être respecté dans le milieu de Windesheim, conformément à l'usage de la congrégation.

Le chapitre III nous introduit précisément dans ce milieu proche de Thomas a Kempis : ses contemporains, ses confrères sont appelés à témoigner : le chroniqueur Jean Busch, l'historien des monastères de Windesheim, Hermann Ryd, le théologien célèbre Wessel Gansfort qui a eu des relations personnelles avec Thomas a Kempis, d'autres encore qui, tous, proches de celui-ci à divers titres, attestent à l'unanimité sa paternité à l'égard de l'*Imitation*.

Vient ensuite le recensement et la critique de la *Tradition et des Catalogues*. On y interroge la première biographie de Frère Thomas (avant 1488), quelques autres souvenirs rapportés ailleurs et surtout la *Tabula de* ses œuvres, puis, les deux attestations dignes d'une particulière attention de Jean Mombaer, enfin les catalogues faisant foi de l'origine kempiste des quatre livres. Ajoutons encore le poids de quelques autres attestations provenant toujours du même milieu windesémien et qui pèsent dans le sens des indices relevés déjà.

L'argument historique, d'autant plus convaincant qu'il s'appuie sur une tradition unanime et sur l'opinion des contemporains les mieux accrédités, impose sa conclusion ; l'auteur de l'*Imitation* est Thomas a Kempis.

Mais voici la confirmation que lui apporte la paléographie.

Le chapitre V est consacré au « témoignage de l'autographe ». Le P. Debongnie s'efface ici devant le spécialiste qui vient de donner l'édition diplomatique de l'*Imitation* accompagnée d'une introduction magistrale, dont nous entendons ici l'écho : M. Delaissé.

L'autographe de l'*Imitation*, conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles sous la cote 5 855-5 861, est un des trois manuscrits qui aient livré jusqu'à nous un spécimen du talent de copiste que possédait Thomas a Kempis. Trois éléments de cet autographe méritent notre attention ; son colophon, les corrections et les refontes de certaines pages. Il résulte de l'analyse minutieuse du manuscrit que l'autographe a toutes chances d'être une copie d'auteur et qu'il est même probablement l'original mis au net de sa propre main. Ni la date de 1441 inscrite au colophon, ni le fait que la signature soit celle du copiste, comme le voulait l'usage, et non celle de l'auteur, ne s'opposent à pareille conclusion.

La date de 1441 marque l'achèvement du recueil entier qui s'est grossi progressivement des autres opuscules de Thomas, à des intervalles irréguliers, comme l'attestent certaines particularités du parchemin et de l'écriture.

Quant à la signature, si l'usage de l'époque veut que ce soit celle du copiste, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit aussi celle de l'auteur : l'état des remaniements facilement vérifiables le réclame nettement : corrections et refontes ne sont pas d'un remanieur quelconque, mais plus vraisemblablement de l'auteur lui-même.

Les conclusions du paléographe sont donc en plein accord avec celles qui sont tirées de l'histoire.

L'auteur de l'*Imitation* n'est ni Néerlandais d'origine, ni Français, ni Italien : c'est un Rhénan et il s'appelle Thomas a Kempis. Cette conclusion est, on peut l'espérer après le magnifique travail que nous analysons, définitive. L'hypothèse récente d'un texte primitif remanié par une autre main, n'est donc pas recevable et l'équipe qui a mené à la victoire le parti kempiste a droit à la reconnaissance des historiens de la spiritualité. Mais le mérite du présent ouvrage dépasse ce résultat. Ce sont les progrès de la méthode objective qu'il nous permet d'enregistrer. A partir des faits dûment contrôlés, des documents correctement interprétés, cette méthode dégage ses conclusions certaines. Au regard de ces témoignages positifs et se renforçant mutuellement, les critères internes apparaissent le plus souvent subjectifs et arbitraires Le P. Debongnie en administre abondamment la preuve dans les quatre derniers chapitres qu'il consacre à la réfutation des faux problèmes soulevés depuis un demi siècle au sujet de notre chef d'œuvre spirituel et de son auteur.

A la suite du savant américain Udny Yule, en qui il salue le « prince ès-sciences statistiques », le P. Debongnie reprend la question étudiée naguère par Mgr Puyol : celle de la filiation des textes. Il inflige à ce

devancier dépourvu de méthode le sévère démenti des mathématiques qui confirment, au contraire, l'intuition de dom Huijben : la généalogie des textes doit permettre de remonter à l'autographe comme à la source originelle des divers groupes de manuscrits (chap. VII).

Que penser, enfin, de l'hypothèse d'un texte primitif remanié et compromis par la maladresse de Thomas à Kempis ? On sait que la brillante érudition du philologue néerlandais J. van Ginneken S. J. lui a valu un succès éphémère.

On constate que l'auteur prétendu de ce texte primitif est discuté : Gérard Groote selon le savant Jésuite, Gérard Zerbolt selon d'autres. De plus, la reconstitution de ce texte primitif est purement arbitraire et s'inspire de préjugés extrascientifiques, dont le principal est le refus systématique d'attribuer au modeste sous-prieur du Mont-Saint-Agnès un chef d'œuvre dont la valeur humaine paraît le dépasser. Sans tenir compte de la tradition unanime et digne de foi, on cherche à quel maître attribuer le joyau de la *Dévotion moderne*. Le résultat dénonce l'inconsistance de la méthode philologique séparée des deux autres méthodes (chap. VIII).

Quant à la candidature de Gerson ou du mythique Gersen, elle est encore bien plus inconsistante (chap. IX).

Une étude d'ensemble de la doctrine de Thomas a Kempis révèle des inégalités dans son œuvre. Le motif n'est pas suffisant pour dérober à son génie le chef d'œuvre qui imomrtalise sa mémoire.

Ainsi — et ce n'est pas le moins piquant paradoxe de l'histoire — l'auteur de l'*ama nesciri* a-t-il, contre son gré le plus formel, fait tant parler de lui.

M. OLPHE-GALLIARD, S. J.

Claude MARTIN, O. S. B. — *Conférences ascétiques. Questions ascétiques proposées, examinées et résolues en des conférences réglées.* Texte publié avec Préface et Notes d'après le ms. Paris B. N. fr. 17105, par dom René-Jean Hesbert, coll. Spirituels bénédictins du Grand Siècle, Editions Alsatia, Paris, 2 vol., 1181 pages, 1957.

La découverte de dom Hesbert est d'importance et on ne peut que le féliciter d'avoir mené à bien pareille publication qui apporte des éléments nouveaux, permettant de mieux apprécier la spiritualité du XVIIe siècle français comme aussi l'histoire de la spiritualité bénédictine (le ms 19455 fournit aussi à l'éditeur des compléments, mis en valeur en appendice).

Ces *Conférences ascétiques* ont une origine très simple, que dom Claude raconte ainsi : « Ce qui a donné occasion à ces conférences est qu'étant dans un monastère assez retiré [nous ignorons lequel], on y envoya dix ou douze théologiens, tous savants et de bel esprit, pour y faire avec moi une année de récollection, selon l'usage de notre Congrégation » ; c'étaient « des esprits pénétrants, encore tout pleins

de leur scolastique » (p. 11-12). En cette sorte de noviciat complémentaire qui rappelle la troisième année de probation des Jésuites, dom Claude, à la manière des conférences de Cassien, présente tour à tour les thèmes essentiels de la spiritualité. Il dirige les débats, les reprend, les résume et, un beau jour, sans doute à partir de 1690, tente de les rédiger. Matière immense devant laquelle se trouve notre Mauriste, que la mort surprend en 1696 ! Le plan de ces conférences était commun : la perfection en général, puis l'exposé des trois voies. Malheureusement, les deux premières parties seules ont été à peu près achevées. La doctrine des dernières, d'après la table des titres, se trouverait sans doute en substance dans les autres publications de Claude Martin : la *Vie* de Marie de l'Incarnation, les préfaces aux œuvres de l'Ursuline, et l'ébauche du *Traitté de la contemplation*, dont la Revue a naguère entretenu ses lecteurs (t. 29, 1953, p. 206-249). Il conviendrait de tenter de reconstituer, au moins dans ses lignes essentielles, la doctrine spirituelle de dom Claude. Ce serait sans doute retrouver celle de sa mère ; ce qui permettrait d'en mesurer quelque peu l'influence.

On ne peut que regretter l'inachèvement de pareille œuvre. Cependant, ce que nous livre aujourd'hui dom Hesbert mérite l'attention. Si l'étude des passions et la manière de les vaincre est totalement tributaire des « théories des passions » du XVIIe siècle et n'intéresse plus guère que l'historien de la psychologie, il n'en reste pas moins que les nombreuses conférences sur la purification des sens et des facultés (la vie purgative comprend 25 conférences sur 34, le reste n'étant qu'à l'état d'ébauche) conservent tout leur intérêt, et sont puisées à bonne source. C'est, appuyés sur saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, que dom Claude et ses jeunes moines dissertent d'ascèse et de mortification ; on retiendra, entre autres, les curieuses conférences (21e et 22e) sur l'*apathie* stoïcienne conduisant à l'impeccabilité, et sur Sénèque en particulier, « pélagien par anticipation » (p. 909) ; voir l'article *Apatheia* de G. Bardy dans le « Dictionnaire de spiritualité ».

En réalité, la première partie intéresse au plus haut point la spiritualité du XVIIe siècle. Les conférences-clés portent sur l'oraison « parfaite » ou de simple regard ; dom Claude y revient longuement dans son *Traitté de la contemplation* et à travers tous ses écrits. C'est chez lui un problème de souveraine importance, et Claude Martin se révèle l'un des meilleurs représentants de la doctrine de l'oraison au XVIIe siècle, l'un des plus sûrs, et des plus ouverts. L'oraison « est une vue de Dieu simple, douce, amoureuse, qui ne passe pas en un moment, comme font les actes..., mais qui se soutient et qui dure habituellement pendant l'oraison, et même plus longtemps. Elle n'est ni un pur acte, ni une pure habitude, elle est un acte et une habitude tout ensemble... » (8e confér., p. 127). Cette oraison de foi est exempte d'illusion ; elle n'a rien de commun avec l'oisiveté ; elle se maintient par

et dans la mortification ; elle ne convient pas forcément à toutes les âmes.

Tour à tour Claude Martin examine « en quoi consiste le point essentiel de la parfaite oraison », la préparation et la conclusion, les empêchements et les difficultés. Sa connaissance des meilleurs auteurs spirituels, de saint Benoît à Tauler et à sainte Thérèse, de saint François de Sales à Marguerite du Saint-Sacrement (qui n'est pas bienheureuse, quoi qu'en disent les notes) et au *Chrétien intérieur*, et surtout sa connaissance parfaite de la doctrine mystique de Marie de l'Incarnation affleurent sans cesse et assurent une base doctrinale solide aux *Conférences*. Il nous faudrait encore énumérer les conférences sur la perfection, sur la vie active et la vie contemplative, sur le vœu du plus parfait, sur l'obligation des règles, sur l'esprit d'un Ordre, etc., pour nous rendre quelque peu mieux compte de la richesse de ces pages.

Ces textes sont accompagnés de notes, philologiques (sur le français du XVIIe siècle), bibliographiques (les références innombrables aux auteurs auxquels dom Claude fait allusion), ou spirituelles (nous les aurions voulu plus nombreuses encore ; telle ou telle, peut-être, est moins heureuse, notamment celle de la p. 848) ; enfin une remarquable table analytique de 50 pages rendra les plus grands services.

Si l'on se souvient que déjà dom Hesbert a publié en 1952 une Retraite aux supérieurs de Claude Martin (*Le Pasteur solitaire*, que l'éditeur a malencontreusement titré : *Perfection du Chef*, espérant par là plus large audience ; sur la bande des *Conférences* il annonce des « entretiens passionnants » !), on lui sera profondément reconnaissant de l'enrichissement considérable qu'il apporte à nos connaissances spirituelles du XVIIe siècle. Il oblige les historiens de la spiritualité à beaucoup de modestie, et c'est tant mieux. Puisse-t-il poursuivre et nous donner bientôt d'autres œuvres du grand Mauriste, ses *Lettres* par exemple. Non, il n'y a pas « déroute des mystiques » en 1690 dans l'entourage de dom Claude Martin ; en tout cas, ils se défendent bien !

Enghien (Belgique). André RAYEZ, S. J.

G. THERY, O. P. — *Catherine de Francheville, Fondatrice à Vannes de la première Maison de Retraites de Femmes*. Chez l'auteur, rue Saint-Honoré, Paris, t. I, 1620-1674, t. II, 1674-1689, in-8°, 352 et 372 pages.

Voici une étude dont le caractère scientifique est certifié par les déclarations liminaires de l'auteur : « La recherche de l'objet, proclame-t-il, constitue vraiment la première démarche de l'homme qui veut atteindre un fait quelconque du passé » (I, p. 25). Effectivement le lecteur pourra se rendre compte de la rigueur avec laquelle il a procédé. D'anciens manuscrits ont été minutieusement réunis et confrontés ; on en a scruté les plus subtils rapports, capables de projeter quelque

lumière sur les problèmes posés par l'histoire des retraites. Au début du premier tome, un imposant catalogue des documents d'archives n'occupe pas moins de 37 pages ! Rien d'étonnant si les 5 volumes qui intègrent le cartulaire lui-même ont requis l'application de plusieurs collaborateurs. Dans le cours même de l'ouvrage, les discussions exégétiques témoignent d'une inlassable vigilance. On se demandera peut-être néanmoins si certaines citations, particulièrement de textes juridiques en leur pur jargon originel, ne sont pas trop copieuses.

Par ailleurs, le R. P. Théry ne s'en est pas tenu au travail de l'inventaire et du classement des sources. Persuadé que « chaque texte a une âme », il a su dégager de sa documentation la spiritualité propre à la Vénérable initiatrice des retraites féminines. S'il affirme en conclusion n'avoir pas eu l'intention de composer une biographie proprement dite, on reconnaîtra pourtant que les détails accumulés permettent déjà au lecteur d'« entrer en contact direct avec ce foyer vital autour duquel s'organisent nos activités » (II, p. 355).

Le portrait psychologique, moral et religieux de Catherine prend alors vie du fait justement que les lignes en sont dessinées par le déroulement concret de ses faits et gestes quotidiens. Il s'insère, aussi, plus largement, dans la description du milieu familial, ecclésiastique et social où a vécu la Vénérable.

Catherine est née dans une famille aux traditions chrétiennes particulièrement solides, à qui son sens pratique avait permis d'asseoir une situation bien en vue dans l'aristocratie de robe. Peu de choses sur son enfance. Un tardif projet de mariage ne peut aboutir en raison de la mort du fiancé, mort qu'elle apprend à la rencontre même du convoi funèbre et qui la détermine, âgée de 36 ans, à se donner uniquement à Dieu. Ce sont ensuite plusieurs années de vie spirituelle intense, partagées entre la prière et les œuvres de miséricorde, sans que sa voie définitive se découvre encore à elle. Cependant à Vannes où elle s'est établie, les Jésuites ont lancé avec succès les retraites d'hommes ; Mlle de Francheville les aide généreusement de ses deniers. Bientôt, un « éclair », une véritable inspiration de la grâce, lui fait former le projet de fonder à son tour une maison de retraites pour les femmes. La réalisation de ce dessein, soutenu par le vicaire général M. de Kerlivio, souffre bien des contre-temps avant d'aboutir : la maison est d'abord ouverte non loin de chez les Jésuites, ce qui leur facilite la direction effective de l'œuvre inaugurée. Mais les difficultés ne tardent pas à surgir, tant de la part du clergé diocésain que de certains membres de la Compagnie. Alors Catherine transporte la retraite des femmes chez les Ursulines qui l'accueillent fort bien ; cette fois encore néanmoins, les mésententes entre ecclésiastiques amènent une vraie brouille qui oppose les religieuses à la fondatrice. Celle-ci en vient à se dégager de plus en plus de l'influence des Jésuites pour se mettre immédiatement sous la juridiction épiscopale, et, de la sorte, elle peut s'établir quelque temps au Mené, dans les bâtiments du futur séminaire, dont

l'ouverture est retardée. Enfin elle construit une maison dans la paroisse de Saint-Salomon. C'est là que pourra vivre la petite communauté qu'elle a réunie pour assurer dans l'avenir des auxiliaires tout entières dévouées à cet apostolat des retraites. Le P. Vincent Huby est resté le directeur personnel de Catherine, et le programme des retraites de femmes a été calqué sur celui que l'on suit pour les hommes, toujours confiés aux Jésuites. Mais aucun de ceux-ci n'est à proprement parler instructeur des exercices donnés à Saint-Salomon.

Le P. Théry ne cache pas à ce propos la méfiance que lui inspirent les agissements de certains pères de la Compagnie ayant eu affaire avec Catherine. Il croit que plusieurs se sont servis d'elle pour étendre leur influence au détriment du clergé diocésain, tout en exigeant qu'elle s'efface de peur que sa présence trop visible ne les dénonce. Cela lui paraît particulièrement évident lors des prodromes du conflit qui mettra fin au séjour chez les Ursulines. En outre, les biographes ou chroniqueurs jésuites, le P. Champion en particulier, ont sur ces sujets délicats d'inquiétantes réticences ; elles sont relevées soigneusement et dénoncées. D'autres d'ailleurs se voient traités de façon analogue. L'auteur déclare tout net « n'avoir pas à se répandre en reconnaissance vis-à-vis des historiens modernes de Catherine de Francheville » (II, p. 65). Quoi qu'il en puisse être, l'appareil scientifique de l'ouvrage nous invite à faire pleine confiance au P. Théry sur les questions qu'il discute avec tant d'acribie.

Cependant un malaise assez grave demeure après la lecture des chapitres consacrés à l'animation intérieure des retraites. L'auteur prend ici des attitudes peu conformes au souci d'objectivité qu'il avait fait sien. Nul ne niera l'originalité propre à « l'école » des PP. Lallemant et Surin, souvent influencée par des apports carmélitains ; mais il y a loin de cette constatation à l'affirmation d'une quasi-dissidence de ces grands spirituels par rapport à la mentalité ignatienne. On peut s'étonner qu'après avoir dépouillé les archives les plus ignorées, le P. Théry se soit contenté sur ce point de l'information fournie par H. Bremond. Tout en restant sensible au talent du brillant et intuitif historien, on sait bien aujourd'hui qu'il ne doit pas être aveuglément suivi. La spiritualité de la Compagnie a trouvé récemment un interprète aux vues sereines et nuancées en la personne du P. de Guibert. Son œuvre posthume demanderait, sans doute des aménagements et des compléments ; elle ne devrait pas sembler inconnue de quiconque désire aborder ces sujets. Or certaines remarques du P. Théry témoignent de préjugés assez regrettables : « La doctrine du P. Lallemant, lisons-nous, surgit moins du tronc ignatien que du besoin général de la nature humaine de s'unir à Dieu dans une liberté totale » (II, p. 167). Voudrait-on dire que la « méthode » ignatienne étouffe la spontanéité de la « nature humaine » ? D'ailleurs ce dernier concept ainsi envisagé est-il d'un usage tellement indiqué dans une perspective chrétienne ? Plus loin, il est question des PP. Alvarez et

du Pont, rapprochés de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix ; l'auteur conclut : « Nous retrouvons chez tous ces hommes le culte de la grâce, de la charité, de la pureté d'intention ; ce n'est pas à coup de volonté que l'homme peut s'approcher de Dieu, mais c'est par la pureté du cœur et par la charité que Dieu s'approche de l'homme » (II, p. 228). Saint Ignace aurait-il donc censuré une affirmation si traditionnelle ? On doit bien se le demander puisque « le courant de vie intérieure tel que nous le constatons chez Louis de Grenade, les PP. Lallemant, Rigoleuc, Huby, Catherine de Francheville, pourrait se définir par deux caractéristiques essentielles : théocentrique et mystique ; tandis que le courant spécifiquement ignatien insiste sur l'ascèse et l'action » (II, p. 240). Des oppositions si tranchées respectent-elles la complexité du réel ? Le « Fondement » des Exercices Spirituels n'est-il pas théocentrique ? L'ascèse et l'action que suscite l'appel du Christ Serviteur de Dieu, ne doivent elles pas être animées du plus surnaturel mysticisme ?

Sans doute le P. Théry dit-il que les auteurs jésuites trop confiants dans les méthodes de vie spirituelle (et nous reconnaîtrons volontiers que certains ont encouru ce reproche) sont « peut-être » eux aussi infidèles à saint Ignace (II, p. 242). Mais on aimerait qu'une vérité si évidente fût exprimée avec moins de timidité. Or le ton général de cette partie de l'ouvrage, comme le prouvent les extraits cités, laisserait croire que les Jésuites « mystiques » du XVII[e] siècle furent plus radicalement étrangers à saint Ignace que leurs confrères « cartésiens ». Ici encore des termes si commodes exigeraient un maniement prudent ; mais qui pourrait mettre en doute l'héritage mystique laissé par saint Ignace, le P. Favre, saint François Xavier qui, pour n'être pas métaphysiciens, ne se laissaient pas moins agir par l'Esprit de Dieu ?

H. de GENSAC, S. J.

Pierre BLANCHARD. — *L'Attention à Dieu selon Malebranche.* Desclée de Brouwer, Paris, 1957, in-8°, 13 × 20, 260 pages.

Avec une parfaite sûreté d'analyse, qu'il qualifie lui-même de « compréhensive, réflexive, génétique et comparative », l'abbé Blanchard a entrepris d'explorer l'œuvre de Malebranche, à la lumière de ce qui lui semble, après une longue familiarité, « l'intuition centrale, génératrice du système » : le primat de l'attention.

Une première partie envisage l'attention comme méthode intellectuelle et spirituelle : on définit sa nature ; on montre son efficacité dans la recherche de la vérité et la conquête de la liberté. Nous voyons ensuite que Malebranche n'ayant jamais séparé l'attention de l'intention, lui a fixé comme terme de visée, Dieu lui-même ; c'était relier le plan de méthode à un plan de doctrine, le plan psychologique à un plan métaphysique. Voilà pourquoi les quatre chapitres de la seconde partie sont respectivement consacrés à tirer au clair la doctrine male-

branchienne de l'attention à Dieu, à soi-même, aux autres et à l'univers. Une dernière partie, plus synthétique, trace à la lumière des données précédemment inventoriées, le portrait de Malebranche, « philosophe de l'esprit, philosophe chrétien, mystique, âme bérullienne ». Nous nous attacherons à étudier surtout ces pages où l'auteur pose la question de la vie mystique de Malebranche. Toutefois, il est nécessaire de relever aussi quelques traits du philosophe tant spiritualiste que chrétien.

Etant donné sa profonde sympathie pour Malebranche et la façon dont il a mis en lumière ses qualités, l'abbé Blanchard a pu marquer très objectivement ses limites, « erreurs ou insuffisances qui nous déconcertent », ne craint-il pas de dire. C'est une anthropologie à tendance angéliste, inclinée à mettre le salut dans une évasion hors du concret. L'auteur y reconnaît une influence platonicienne et plotinienne ; nous n'accepterions d'y voir avec lui une réminiscence de saint Paul qu'en faisant bien remarquer la déviation subie par la pensée de l'apôtre. Par ailleurs, trop d'abstractions entourent le Dieu de Malebranche, qui semble se dérober « derrière la nature et ses lois ». D'où les courtes explications sur le problème du mal, vite éludé par un philosophe plus soucieux « de l'ordre cosmique que de l'ordre personnel ». L'occasionnalisme trop logique avec lui-même aboutirait à Spinoza ; cette dépréciation de l'agir libéralement octroyé par Dieu aux créatures n'expliquerait-elle pas en partie le peu de sens historique de cette philosophie ? Le Christ y est, certes, placé au centre de l'univers, mais, dirait-on, dans une perspective spéculative et esthétique ; assez peu comme Celui qui donne un sens aux siècles de l'ère humaine. Néanmoins une comparaison avec Descartes, empruntée à un article de Maurice Blondel, dégage les valeurs d'une philosophie axée sur Dieu et intrinséquement influencée par le catholicisme. Notons aussi, ce qui corrige le malaise idéaliste, l'étroite connexion reconnue entre l'amour et l'attention, l'aspect de « prière naturelle », de consultation intime du Maître intérieur revêtu par celle-ci.

Le penseur, en Malebranche, n'a jamais voulu profaner les réalités divines ; bien au contraire son sens religieux lui a fait « surnaturaliser le naturel ». Il n'y a point là confusion d'ordres essentiellement distincts, mais reconnaissance de leur harmonie concrète. Sa foi suscitait chez lui l'« attention alternative », « attitude d'un homme se déplaçant entre les deux pôles de la raison et de la foi, désireux, avide de recevoir de partout la lumière ». L'âme de cette philosophie chrétienne est un théocentrisme christologique et ecclésiologique puisé aux sources de la spiritualité oratorienne : « Il a fallu que Dieu créât l'Univers pour l'Eglise, l'Eglise pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour trouver en lui une victime et un souverain prêtre digne de la majesté divine ». L'insistance sur le caractère sacrificiel de l'Incarnation est, elle aussi, un écho de l'enseignement du P. de Condren ; on regrette un peu de lui trouver des complicités avec la doctrine d'éva-

sion chère à Malebranche. Accueilli dans sa totalité, le Mystère pascal devrait exorciser cet inquiétant mirage.

Son application incessante à Dieu nous permet-elle de décerner à Malebranche le titre de mystique ? C'est la question que se pose finalement l'abbé Blanchard. Pour y répondre, il s'efforce d'élaborer une notion compréhensive de la vie mystique ou du mysticisme (ces termes sont interchangeables dans son vocabulaire). On ne doit point le confondre avec le vaporeux et l'irrationnel, non plus qu'avec un ensemble de troubles pathologiques. Il est différent des plus hautes expériences métaphysiques et ne représente pas l'attitude spirituelle prise par un homme au delà des religions positives. Les phénomènes authentiquement surnaturels (visions ou révélations) n'en sont point des éléments indispensables. On dira seulement que la vie mystique marque « le degré supérieur de la vie religieuse ». Elle dépasse la fidélité à l'esprit et rend docile au Saint-Esprit ; la connaissance qui lui est propre se consomme dans un non-savoir, dans une ignorance abyssale. La foi et la charité suppléent aux déficiences de l'état de voie : elles rendent expérimentalement et mystérieusement présent au Dieu Trinité, encore absent. De là une liberté faite d'humilité, d'obéissance et d'amour dans le don de soi.

Si l'on considère maintenant la vie religieuse de Malebranche, on devra la dire « intérieure, lumineuse, logique, réelle, apostolique ». Mais ira-t-on plus loin ? « Malebranche eut-il la certitude expérimentale de la présence de Dieu en lui et de son action » ? Trois indices, selon l'abbé Blanchard, auraient déterminé une réponse négative, cependant il les réduit au fur et à mesure : inexpérience avouée des voies extraordinaires — mais elles ne sont point indispensables à la vie mystique. Tendance accentuée au moralisme — c'est-à-dire à présenter l'idéal et l'obligation comme impersonnels — celà s'expliquerait bien par l'atmosphère littéraire du XVII[e] siècle et se trouve suffisamment contrebalancé par l'esthétisme de Malebranche. Penchant excessif pour l'abstraction : le Christ et Dieu sont désignés par des termes trop conceptuels — mais la forme littéraire froide et abstraite trahit alors un souffle authentique de mysticisme.

Quatre indices positifs sont ensuite retenus. « Lumière amoureuse », dont semblent faire état des affirmations qui ne résulteraient pas seulement du réalisme de la foi, mais aussi d'une expérience déjà vécue. « Intériorisation progressive » : Malebranche donne l'impression « d'une âme maîtresse d'elle-même, d'un cœur irrévocablement consacré qui vit en soi et pour Dieu ». « Feu secret » dont l'expérience, notée après une période de découragment et d'attente, naît à l'occasion d'une lecture de la Bible. « Torture de l'absence » enfin, aspiration nostalgique vers la possession faciale et définitive. La conclusion de l'auteur demeure néanmoins prudente : « Pourrions-nous réserver la dénomination trop forte de mystique et nous contenter de celle de contemplatif ? Malebranche serait un contemplatif ».

Il ne nous appartient certes pas de trancher le débat. Nous voudrions seulement remarquer qu'il y aurait péril à trop rapprocher les notions d' « intelligible » et de « spirituel » en les opposant uniformément à celle de « sensible ». C'est pourtant à quoi semble inviter une note de la page 74. En climat chrétien le « spirituel », croyons-nous, s'opposerait plutôt au charnel paulinien ou johannique ; il désignerait le ferment de rédemption à l'œuvre dans le monde depuis Pâques et Pentecôte. On aurait ainsi, pour caractériser les doctrines et les styles de vie religieux, des critères plus sûrs que ceux fournis par le couple « sensible » — « intelligible ». D'autre part, en ce qui concerne Malebranche lui-même, la comparaison esquissée par l'auteur avec le cardinal de Bérulle est assez instructive. Chez ce dernier, la définition de la Personne a pour base la théologie trinitaire, puis le mystère de l'Incarnation rédemptrice vient fournir une belle formule du personnalisme chrétien : « Comme Dieu nous donnant la vie, nous donne ce monde et nous-mêmes, aussi Dieu en nous donnant Jésus pour vie, il nous donne encore nous-mêmes à nous-mêmes ». Or, il manque justement à Malebranche une métaphysique de la Personne. Serait-on en droit de voir dans ce fait l'indice d'une expérience religieuse beaucoup plus profonde chez Bérulle que chez son fils spirituel ? Peut-être, car l'abbé Blanchard déclare finalement : « Bérulle est un théologien dont la contemplation dogmatique, le « regard », devient, par son intensité et sa ferveur, génératrice de métaphysique, Malebranche est un philosophe dont les problèmes, insolubles sur le plan rationnel, sont éclairés dans le monde lumineux de la foi... Le silence de Malebranche est le silence « forcé » de l'esprit devant les perfections divines, le silence de Bérulle est celui que Malebranche appelle « le silence de l'âme qui ne peut succéder qu'à la contemplation de ce qui nous passe ».

H. de. GENSAC, S. J.

Pierre BLANCHARD. — *Jacob et l'Ange* (Etudes carmélitaines), Desclée de Brouwer, Paris, 1957, in-8°, 24 × 12, 234 pages.

Disposant d'une lecture immense, qui lui vaut la maîtrise des littératures anciennes et de la littérature la plus moderne, penseur pénétrant et personnel, M. l'Abbé Blanchard, professeur aux facultés catholiques de Lyon. couronne ses nombreuses études de psychologie religieuse et son volume, *Sainteté Aujourd'hui* (titre à bien comprendre) en nous proposant *un pèlerinage théologal* : l'itinéraire complet de l'homme vers son Créateur : itinéraire qu'il ne faut pas se contenter de lire, il faut le vivre : nécessité qui oblige à reprendre et méditer attentivement les nombreuses formules, si denses, qui le jalonnent.

L'itinéraire commence naturellement par une recherche : premier stade dans lequel beaucoup s'attardent et s'arrêtent dans une inquiétude morbide. Cette recherche n'est féconde que si elle comporte

un sentiment religieux, lequel ne se confond pas avec la sensibilité religieuse, comme on le fait trop souvent : ce sentiment religieux, sentiment spécifique, est irréductible à des tendances et des émotions, auxquelles tant de théoriciens voudraient le ramener ; il est ici très exactement analysé dans sa parfaite pureté.

Nous pouvons être ainsi conduits à rencontrer Dieu, si nous acceptons de nous soumettre à certaines conditions. Une de celles-là est la solitude : on nous dit trop rarement, dans les ouvrages de spiritualité, que la solitude est funeste à certains tempéraments, qu'elle leur est rigoureusement contr'indiquée : notre guide étudie la dialectique, qui permet de résoudre la tension intérieure, parfois provoquée par une expérience maladroite. D'ailleurs il est une autre voie pour trouver Dieu : un directeur, expérimenté dans le discernement des esprits saura découvrir celle qui convient à tel caractère. De toute manière, il faudra aussi, dans le silence, chercher à entendre la parole divine : science et expérience combien délicate que celle du silence intérieur ; comment savoir si l'on a vraiment entendu une parole divine ? Sur ce point combien d'illusions même chez les âmes les plus saintes !

Pour voir clair, il importe souverainement de se bien connaître : en ce domaine également combien d'attitudes dangereuses, troublantes, desséchantes ? Notre guide dégage la méthode saine et sûre par une étude de la correspondance de Fénelon, qui montre combien lumineusement il avait pénétré la *psychologie des profondeurs*. L'âme simple saura concilier la part à faire à la prière vocale et à la prière intérieure.

La rencontre de Dieu, authentique et totale, n'est pas l'achèvement de l'itinéraire ; elle en ouvre la partie la plus tragique, la plus douloureuse, à la pointe suprême que peuvent atteindre les forces humaines, soutenues par la grâce : la période du conflit : conflit abyssal entre l'instinct et l'esprit, conflit horizontal avec ses frères d'humanité ; conflit vertical entre l'homme et Dieu. C'est ce dernier conflit que symbolise la lutte de Jacob avec l'ange : ainsi l'ont comprise des exégètes anciens, des écrivains modernes, quelques-uns dans un sens blasphématoire, les meilleurs dans sa signification profonde, mystique. On pourrait la définir le drame de la Rédemption ; si nous essayons de saisir le mystère en son nœud le plus profond et le plus resserré, nous y devinons la lutte de Dieu contre Dieu : Dieu, présent dans l'homme par toutes les participations qu'il lui accorde à ses attributs, Dieu, embrassant par sa grâce celui qu'il veut conquérir et se rendant maître par la souveraineté irrésistible de son amour ; il est le vainqueur suivant le titre que prend le Christ dans l'Apocalypse ; mais le fidèle est aussi le vainqueur.

On devine, à travers ces notes, quelles révélations ce volume si substantiel apportera à nombre d'âmes pieuses : les conceptions que se font bien de nos contemporains de ce pèlerinage théologal : combien les directoires spirituels courants ont besoin d'être complétés, éclairés par les découvertes de la psychologie. J. Bonsirven. S. J.

CHRONIQUE

Mystique rhénane

La Mystique allemande constitue l'un des chapitres les plus obscurs de l'histoire de la spiritualité. Les ouvrages qui s'efforcent d'en donner une présentation impartiale méritent d'être accueillis avec une particulière reconnaissance.

Les conférences prononcées naguère par le professeur Théodore Steinbüchel et publiées après sa mort par Anton Steinbüchel en 1952 (*Mensch und Gott in FrömmigKeit und Ethos der deutschen Mystik*, Patmos-Verlag Dusseldorf, 1952) groupent autour de Maître Eckhart et de sa doctrine le panorama d'une école riche en personnalités de premier plan : Tauler, Suso, Ruysbroeck, et tout le courant d'où est née la *Devotio moderna*. On constate, à la lecture de ces pages discrètement érudites, l'évolution accomplie outre Rhin dans la présentation d'une pensée profonde, essentiellement religieuse, trop souvent interprétée en fonction d'un idéalisme confus mal accordé avec l'esprit du Moyen Age. Bien qu'inspirée par la philosophie de Hegel, l'exégèse qui est donnée de la mystique eckhartienne respecte les éléments traditionnels que le célèbre Dominicain empruntait à la scholastique de son temps. Les incidences de la spéculation sur la vie spirituelle et sur la conduite morale sont spécialement mises en lumière par l'auteur qui conserve ainsi ses vraies perspectives à la haute métaphysique du penseur médiéval qui fut aussi un homme d'action remarquable.

Le public de langue française sera, lui aussi, reconnaissant à Mme J. Ancelet-Hustache d'avoir fait passer le fruit mûr de son érudition dans un petit livre qui met à la portée du lecteur moyen les connaissances essentielles concernant : *Maître Eckhart et la Mystique Rhénane* (Paris, Ed., du Seuil, 1956, 190 p. ornées de nombreuses illustrations, coll. « Maîtres spirituels »).

L'auteur réussit à faire comprendre une pensée difficile et reflétant l'esprit d'un âge lointain par un exposé qui se lit sans une préparation technique particulière. La traduction de quelques textes allemands significatifs permet un contact direct avec l'expression, parfois fami-

lière, des réalités les plus mystérieuses de la foi. On nous permettra de signaler que : *in collationibus* (p. 117), ne fait pas allusion à des « propos de table », mais à des « conférences » au sens monastique du mot.

Une abondante illustration émaille presque chaque page de documents photographiques mettant sous les yeux du lecteur des types d'écriture ou des pièces iconographiques empruntées à l'époque et aidant chacun à se faire, en quelque sorte, une âme du XIVe siècle.

Avant d'aborder l'histoire et la doctrine de son héros principal, Mme A. H. retrace la genèse de cette mystique allemande dont elle a goûté la sensibilité profonde chez Mecthilde de Magdebourg et chez Suso. Elle conclut de son rapide inventaire, que le titre de père et de chef de la Mystique allemande, attribué couramment à Maître Eckhart, ne paraît pas justifié. Ce représentant insigne de la mystique spéculative prend rang dans une tradition qui lui est bien antérieure.

La vie de Maître Eckhar, est assez mal connue, on ne sait au juste ni la date de sa naissance, ni celle de sa mort. Son existence se déroule entre le dernier tiers du XIIIe siècle et le premier du XIVe.

Son époque est traversée d'événements religieux et politiques dont les points névralgiques se situent dans l'Université de Paris et dans l'Allemagne troublée par la révolte de Louis de Bavière contre la Papauté. Maître Eckhart, à deux reprises professeur dans la chaire qu'avait illustrée Thomas d'Aquin à Paris, provincial des Dominicains de Saxe, en même temps que vicaire général de son Ordre en Bohême, se trouve mêlé à l'effervescence de son temps, en raison même des fonctions qu'il exerce. Il n'en trouve pas moins le loisir d'écrire un grand ouvrage inachevé : l'*Opus tripartitum*, et des opuscules de piété en langue allemande, dont le *Livre de la Consolation* et le *traité de l'homme noble* restent les deux témoins sûrement authentiques.

La grande édition des œuvres de Maître Eckhart entreprise par la Société allemande de recherches (Stuttgart-Berlin), est en cours de publication. Elle s'imposait après que les travaux aussi méthodiques que ceux du P. Deniflé O. P. avaient rendu au vieux Maître parisien son authentique physionomie religieuse. L'existence d'Eckhart s'était achevée, il est vrai, sur une page douloureuse : la condamnation de vingt-six propositions dénoncées par l'archevêque de Cologne et censurées par la Curie avignonnaise de Jean XXII. Le procès-verbal de ce jugement retrouvé par le P. Pelzer en 1935, et le texte même de la Bulle de condamnation permettent de reconnaître les adoucissements de la censure portée contre le Dominicain.

Mme A. H. conteste l'interprétation péjorative donnée par le P. Théry O. P. à une doctrine dont elle reconnaît l'éclectisme, mais non pas le caractère décadent.

Comme dans l'ouvrage de Th. Steinbüchel, on trouve dans le petit livre de Mme A. H. un tableau de l'influence exercée par Maître Eckhart et qui donne à la mystique rhénane les traits fondamentaux

de sa physionomie spirituelle. On doit se réjouir de voir enfin un peu de clarté pénétrer l'arcane d'une école dont l'étude était réservée jusqu'ici aux spécialistes.

M. O.-G.

Spiritualité ignatienne (suite)

C'est d'Espagne que nous recevons aujourd'hui une contribution sur un aspect important de l'Election : *El primer tiempo de la Elección según san Ignacio* Madrid — Buenos-Aires, 1956, in-8, 236 pages. L'auteur, le P. Luis Gonzalez Hernandez, aborde son sujet d'un point de vue strictement théologique, prenant pour guide Suarez, dont le commentaire des *Exercices* reste toujours très éclairant.

Le paragraphe des *Exercices*, auquel s'attache l'exégèse du P. Gonzalez Hernandez, n'a guère arrêté l'attention des commentateurs classiques. Ils ont vu dans le « premier temps de l'Election » une allusion au cas exceptionnel d'une révélation miraculeuse sans intérêt pratique pour le commun des retraitants. C'est encore cette interprétation qu'adopte le P. Karl Rahner dans le mémoire cité plus haut.

Il ressort de la présente thèse que le « premier temps de l'Election » a des conséquences pratiques importantes. Ce premier temps suppose, en effet, une grâce « gratum faciens » accroissant la charité et intéressant la perfection personnelle du bénéficiaire.

L'auteur prend pour texte celui de l'« Autographe » qu'il éclaire par les trois traductions officielles : la *versio prima*, la *vulgate*, la traduction du P. Roothaan. Il se réfère, en outre, à un passage des souvenirs autobiographiques dictés au P. Gonzalez de Camara et à une allusion du Journal Spirituel écrit en 1544.

Dans une première partie, il analyse les effets de cette grâce spéciale sur les facultés de l'âme. Dans une seconde partie, il détermine la nature de cette grâce en la comparant aux autres espèces d'interventions surnaturelles cataloguées par les théologiens.

Il voit avec raison dans le « premier temps de l'Election » une forme de ce que saint Ignace appelle ailleurs (Règles pour le discernement des esprits n. 330) : « consolations sans cause préalable ». Il s'accorde ainsi avec le P. J. Clémence qui a touché ce point dans R.A.M., 1952, p. 67. Ce qui caractérise cette inspiration, c'est la certitude, qu'elle communique, de son origine divine. Elle se rapproche des « touches substantielles » dont parle saint Jean de la Croix. Elle n'est pas un phénomène exceptionnel de la vie spirituelle et apparaît plutôt dans le contexte des trois temps de l'Election comme une confirmation du choix voulu par Dieu.

Cette importante conclusion montre une fois de plus combien

les *Exercices* débordent les perspectives d'une ascétique close sur elle-même et combien la mystique dont ils s'inspirent dépasse les horizons de la contemplation dionisyenne pour déboucher en pleine action.

Parmi les documents ajoutés par saint Ignace au corps des *Exercices*, les « Règles pour penser avec l'Eglise » (trad. Doncœur) ont une assez longue histoire : elles reflètent l'état d'esprit d'un fils dévoué de l'« Eglise hiérarchique romaine » qui a rencontré sur sa route les principaux courants d'idées opposés à celles-ci. Ces Règles paraissaient jusqu'ici aux historiens, avoir été rédigées durant le séjour d'Ignace à Paris. Le P. Bernard-Maître (*R. A .M.*, 1956, p. 192) pense qu'elles ont été au moins ébauchées durant la période espagnole, dans la pleine effervescence des *Alumbrados* ; le P. Victorino Larrañaga vient de montrer que les cinq dernières semblent bien ne pouvoir s'expliquer que dans l'ambiance romaine où vécut le Fondateur, une fois ses études terminées (*La revisión total de los Ejercicios por san Ignacio* dans *Archivum Historicum S.J.* : *Commentarii ignatiani*, 1956, pp. 412-415).

Le P. J.-M. Granero S.J. consacre à ces Règles une étude qu'il veut mettre à la portée d'un large public. Après avoir repris leur histoire dans le contexte même de leur origine, il en analyse le contenu doctrinal en fonction des problèmes de l'heure présente. D'où le titre de son ouvrage : *Sentir côn la Iglesia y problemos modernos* Madrid, Ed. Fax, in-8, 224 p.).

L'introduction historique repose sur l'excellente documentation des *Fontes narrativi* et discute les problèmes que soulèvent les rapports de saint Ignace avec les Alumbrados et surtout avec Erasme : tout en rendant hommage aux travaux de M. Bataillon, l'auteur en nuance certaines conclusions. Il pense que les cinq dernières Règles ont été écrites sous l'influence des connaissances acquises durant le passage du Fondateur dans les Universités de l'Italie du Nord.

Les chapitres qui suivent font l'application des règles ignatiennes à certains des principaux problèmes que rencontrent prêtres et laïcs d'aujourd'hui : l'apostolat social, l'Eglise Corps mystique du Christ, le rôle respectif du sacerdoce et du laïcat, le témoignage de l'Eglise dans sa catholicité, dans sa sainteté, ses rapports avec l'opinion publique. Commentant la dernière règle (Règle 18), le P. Granero rappelle le rôle de la crainte dans toute synthèse spirituelle conforme à l'orthodoxie. Il montre que cette disposition intérieure trop peu estimée des chrétiens de notre temps, est comme la face négative de l'amour, elle est nécessaire à qui croit à l'existence du péché. On nous permettra de renvoyer pour un approfondissement de cette doctrine à l'article remarquable et trop peu remarqué écrit par le P. Boularand dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, c. 2468-2492.

Le P. Granero (p. 54), à propos d'une remarque du P. Congar sur le texte ignatien auquel il emprunte l'expression : « penser dans l'Eglise »

en l'opposant à « penser avec l'Eglise », fait observer que la seconde formule exprime également la pensée du saint puisqu'elle est celle de la *Vulgate* approuvée par lui et soumise en 1548 à la censure pontificale. L'une et l'autre de ces expressions spécifient non pas un conformisme mécanique et passif, mais une docilité vivante et réfléchie au magistère de l'Eglise hiérarchique, source de l'unité organique du catholicisme.

M. O.-G.

Direction spirituelle

La *direction spirituelle* est une forme d'entr'aide qui découle de la nature sociale de l'homme. On peut dire qu'elle a déjà joué un rôle dans l'antiquité païenne où l'éducation morale dévolue au « philosophe » s'accomplissait souvent par des entretiens personnels de celui-ci avec son disciple. Le christianisme n'en a pas moins donné une valeur et une importance nouvelles à ce procédé pédagogique dont il a fait un « instrument de perfection » d'une efficacité reconnue dès les origines.

La direction spirituelle fait partie de la mission pastorale de l'Eglise et, à ce titre, elle n'a jamais cessé d'être d'actualité dans la tradition catholique. De récentes études lui ont été consacrées qui ont mis en lumière certains problèmes fondamentaux dont nos lecteurs aimeront d'avoir un aperçu. Nous les envisagerons sous leur triple perspective : historique, psychologique, théologique.

I. *Histoire.* — Lorsque a paru l'article de M. P. Pourrat dans l'encyclopédie *Catholicisme* (t. III, c. 868) on pouvait y lire : « L'histoire de la direction n'a pas encore été beaucoup étudiée ». il n'est plus possible, aujourd'hui, de parler ainsi, mais l'étude de cette histoire reste difficile pour des motifs qu'a signalés le P. A. Rayez dans le *Dictionnaire de spiritualité* (t. III, c. 1099).

L'année 1955 a vu paraître trois travaux importants : une *Note pour l'histoire de la direction spirituelle*, sous la signature de M. Irénée Noye, p. s. s., dans le *Supplément de la Vie Spirituelle* (S. V. S.) (p., 251-276), note forcément rapide et qui demande à être revue sur plusieurs points : le *Dictionnaire de Spiritualité* (D. S.) commençait à produire son article volumineux, abondamment documenté, qui a été achevé en 1956 ; de son côté, le P. I. Hausherr sous le titre : *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Rome, *Orientalia christiana analecta*, n° 144, in-8°, 322 p.) publiait le texte intégral d'une monographie dont le D. S. n'a donné qu'un condensé restreint (c. 1008-1060). Ce maître-livre est de ceux qui renouvellent une question et en révèlent maints aspects inaperçus.

La direction spirituelle, au sens actuel du mot, est un commerce confidentiel et plus ou moins prolongé par lequel l'influence d'un « Père spirituel » s'exerce sur son dirigé. Elle est essentiellement individuelle et secrète, mais elle n'exclut pas un enseignement plus général qui peut s'adresser à un groupe déterminé de disciples.

L'Eglise latine, durant la période patristique et le haut Moyen Age, ne fournit que très peu de documents répondant à notre idée de direction individuelle et surtout d'aide prolongée accordée à une âme en particulier. Les « lettres» qui nous sont parvenues en assez grand nombre, qu'elles aient été écrites par saint Jérôme, saint Augustin, ou par quelques-uns de leurs émules, ne touchent le plus souvent qu'à des thèmes généraux de vie chrétienne ou à des situations épisodiques peu révélatrices du cheminement spirituel de l'âme à laquelle elles sont adressées. Telle est la conclusion que M. Noye tire de son enquête et que confirme G. Bardy dans le D. S. On remarque cependant qu'une direction individuelle paraît nécessairement impliquée par l'existence d'un cénacle, comme celui de l'Aventin, où saint Jérôme ne se contentait manifestement pas de dispenser une direction intellectuelle ou biblique.

C'est dans le milieu monastique que la direction, sous des formes diverses, a pris son essor. L'Orient chrétien en a conservé des témoignages si nombreux et si vivants que leur étude s'impose à quiconque s'intéresse à notre sujet. L'ouvrage du P. Hausherr est d'une richesse que ce virtuose de la patristique excelle à présenter à un large public. Il puise en se jouant dans les trésors accumulés par la tradition du désert. Les *Apophtegmes*, Evagre, Cassien, sans parler des représentants du monachisme byzantin lui prodiguent exemples et leçons utiles aux lecteurs modernes : une psychologie nuancée et précise se dégage de ces témoignages fondés sur l'expérience de nombreuses générations ; et c'est de cette expérience aussi que découle la saveur mystique du vocabulaire légué à notre spiritualité chrétienne. Une théologie imprégnée de sève biblique — nous le verrons — est sous-jacente à la notion de paternité spirituelle qui domine, pourrait-on dire, l'institution monastique elle-même.

Les questions auxquelles répond l'enquête de l'éminent orientaliste n'ont rien perdu de leur opportunité pour les chrétiens d'aujourd'hui : que signifie le titre de « Père spirituel » vulgarisé par la littérature monastique ? quelles sont les qualités requises de celui qui assume cette fonction difficile ? quels sont ses devoirs ? quels sont les devoirs de son disciple et que penser de l'ouverture d'âme, corollaire de la direction ? en quoi consiste la manifestation des pensées et le discernement des esprits qui en est la conséquence recherchée du disciple ? Enfin, qu'en est-il de la direction des moniales et de celle des laïques ? La lumière que jette sur tous ces points le précieux inventaire du P. Hausherr s'accompagne d'une bonhomie souriante que lui ont communiquée ces aimables ascètes d'autrefois.

Que la direction spirituelle soit un moyen quasi nécessaire pour le progrès de l'âme, c'est une évidence qui ressort des conseils donnés aux débutants pour le choix d'un « Père spirituel ». Il n'en va pas différemment pour le laïque épris de perfection. Les documents concernant celui-ci sont rares, il est vrai, mais ils sont suffisants pour assurer que la sollicitude des maîtres de l'ascèse ne distinguait pas leur situation vis-à-vis de la perfection chrétienne de celle des moines. On doit même admirer l'absolue discrétion de ces maîtres par rapport à la vocation monastique : nulle trace d'un prosélytisme plus ou moins intéressé en faveur de leur propre état de vie. Tout dans les conseils que les simples fidèles reçoivent, hormis la chasteté et la pauvreté, les convie à une générosité égale à celle des religieux : la perfection chrétienne est une.

Quant à l'objet de la direction, il s'identifie avec cette « manifestation des pensées » qui occupe une si grande place dans le programme ascétique du désert. C'est pour faciliter la connaissance et le contrôle des pensées que l'examen de conscience a été préconisé par les ascètes chrétiens, comme il l'avait déjà été par certains moralistes païens. C'est dire que l'ouverture d'âme requise du disciple n'exclut rien de ce qui le concerne et peut éclairer sa conduite.

On voit ce qu'a d'exagéré le contraste établi par M. Noye (p. 262) entre la conception moderne de la direction et celle de nos ancêtres dans la foi. Le XVI[e] siècle n'innove en aucune manière la direction des laïques : ni sainte Thérèse, ni saint Jean de la Croix n'ajoutent à la tradition antérieure, lorsqu'ils recommandent aux laïques eux-mêmes la direction comme moyen quasi nécessaire de progrès dans l'oraison. Le mouvement de la piété populaire, animé dès le XII[e]-XIII[e] siècles par les Ordres mendiants est axé franchement sur la pratique de la confession fréquente. En 1225, le IV[e] Concile de Latran sanctionne cette orientation par l'obligation faite à tous les fidèles de se confesser et de communier annuellement. Dès cette époque, et même dès celle de saint Césaire et de saint Colomban, les confesseurs sont comparés aux médecins du corps et assument pour autant la tâche de guérir plaies et maladies de l'âme de leurs pénitents (D. S. c. 1099). Tiers-Ordres et confréries n'ont pas d'autres buts que de faire pénétrer jusque dans la masse des fidèles les coutumes spirituelles de l'état monastique : la direction individuelle joue dans ces groupements, aussi bien que dans les noviciats religieux, un rôle qui s'impose (D. S. c. 1101).

L'apport du XVII[e] siècle ne réside pas non plus dans la réglementation de l'ouverture d'âme : Bernières, sur ce point, ne prescrit rien qui soit particulièrement nouveau, si l'on se rappelle que la spiritualité des laïques est calquée, dès l'origine, sur celle des religieux.

A plus forte raison, jugera-t-on peu fondée l'idée qu'exprime l'éditorialiste du S. V. S. (p. 249) selon lequel la direction s'est alourdie, après l'époque de la Renaissance, de toute une « technique » ignorée

du Moyen Age. L'estime dont nous voyons entouré le « Père spirituel » dans l'hagiographie et dans les chroniques monastiques laisse entendre combien il prenait son rôle au sérieux (D. S. c. 1101). L'ingénuité de M. Jourdain qui faisait de la prose sans le savoir, n'était certainement pas le fait d'un Jourdain de Saxe (D. S. c. 855), d'un Jean Dominici ou d'un saint Antonin de Florence (D. S. c. 1091). La *cura monialium* qui, en dépit de leurs résistances, a pris une grande place dans l'apostolat des Dominicains médiévaux, et surtout le climat créé autour des grandes mystiques, comme sainte Catherine de Sienne, supposent un effort d'intelligence et d'adaptation dont l'*Epistola aurea* d'Henri de Louvain et l'*Opera a ben vivere* d'Antonin de Florence sont des témoignages encore accessibles. La récolte faite par le D. S. de documents du même genre dans l'école néerlandaise et l'école anglaise nous aide à imaginer une ambiance qui tourne inévitablement les esprits vers les problèmes concrets que pose la conduite des âmes. On sait le succès obtenu par le *Confessionale* d'Antonin de Florence, qui fut si souvent pillé et imité : c'est une initiation pratique au diagnostic des maladies spirituelles et à leur thérapeutique. Le (D. S. c. 1103) attire l'attention sur cette abondante littérature pénitentielle qui prélude aux *traités* généraux de direction et à ceux qui visent certaines catégories d'âmes, dont les temps modernes vont voir se multiplier les spécimens.

Au reste, M. Noye, après avoir signalé le tournant du XVI[e] siècle comme le point de départ d'une conception originale de la direction, atténue sa pensée en évoquant les conséquences du courant mystique antérieur sur ce moyen de perfection (p. 270).

Qu'apportent donc les temps modernes à l'histoire de la direction ?

Nous résumerions ainsi nos propres investigations : tout d'abord un témoignage en faveur de l'efficacité de cette pratique largement étendue. La réforme catholique, en intériorisant la religion et en la rendant plus personnelle par l'usage de l'oraison, a provoqué, chez les âmes ferventes, l'estime et le besoin d'une direction suivie. Les grands artisans de ce mouvement essentiellement spirituel, ont été pour la plupart d'éminents directeurs de conscience. A l'origine de maintes conversions on trouve l'influence d'un guide expérimenté. C'est surtout la vie monastique et son renouveau de ferveur qui a bénéficié de cet apostolat individuel. M. Louis Cognet l'a montré à propos de Port-Royal (S. V. S. p. 289-305 et s.).

La formation du clergé qui s'organise sous l'impulsion de saint Vincent de Paul et des prêtres de saint Sulpice donne une place de choix à la préparation des futurs directeurs d'âmes. M. Noye est bien placé pour insister sur cet aspect caractéristique du XVII[e] siècle français.

L'influence des écrivains spirituels, de saint François de Sales en particulier, est un des facteurs prépondérants qui ont fait naître l'engouement particulier des dévots du XVII[e] siècle pour la direction spiri-

tuelle. Cet « âge d'or » de la direction a vu pulluler traités et manuels sur ce sujet ; on publie aussi maints recueils de lettres spirituelles ou de « lettres de direction » qui n'émanent pas toutes de directeurs aussi célèbres que Bossuet et Fénelon.

M. Noye met avec raison l'influence des *Exercices Spirituels* de saint Ignace au nombre des facteurs primordiaux qui ont influé sur le développement de la direction. Il a bien mis en relief le rôle capital du directeur, au cours de la retraite ignatienne. Pour être complet, il faudrait insister encore sur l'influence exercée par les collèges de la Compagnie de Jésus et tout spécialement par les congrégations mariales, qui ont mis la direction spirituelle au premier rang de leur spiritualité destinée aux laïques (D. S. c. 1115 et s.).

On voit que les éléments ne nous manquent plus pour apprécier l'importance que la direction spirituelle a prise dans la vie chrétienne. Bien loin de diminuer son prestige, la spécialisation qui est à l'ordre du jour réclame des directeurs de notre temps une adaptation aux situations concrètes les plus diverses. Les progrès de la psychologie scientifique et pratique ont une incidence toujours plus grande sur la connaissance des âmes et sur leur gouvernement spirituel.

II. *Psychologie.* — On convient facilement qu'un bon directeur doit être un bon psychologue. Mais qu'est-ce qu'un bon psychologue ? Comment le devenir ? Certaines aptitudes naturelles sont irremplaçables et l'expérience des âmes est pour un père spirituel, comme pour tout éducateur, la garantie d'un jugement sûr et de la prudence avec laquelle il conduit les autres.

Témoin de l'embarras dans lequel se trouvent les jeunes prêtres dans les débuts de leur ministère, le P. Laurent Carrau S. J. a rendu service en mettant à leur disposition les résultats de sa propre expérience. *Le Memento de l'Educateur d'âmes* (Toulouse, Apostolat de la Prière, 1955, in-0°, 140 pages) présente sous une forme très schématique un ensemble de renseignements tirés des théoriciens de la vie spirituelle et mettant à profit les données de la caractérologie de Le Senne. L'intention pratique de cet ouvrage en fait moins une initiation proprement dite qu'une amorce et qu'un auxiliaire de la formation du directeur ; il est un témoignage du besoin ressenti par beaucoup d'un approfondissement et d'une meilleure utilisation de la science moderne concernant l'homme en vue de la sanctification des âmes.

L'empirisme, ici comme ailleurs, est une attitude dépassée. La compétence et la méthode s'avèrent de plus en plus nécessaires à mesure que se multiplient les situations douloureuses et les cas pathologiques. *Le Directoire pour la Postorale des sacrements* a rappelé au clergé français sa responsabilité dans un domaine qui touche à la destinée surnaturelle d'autrui. Il faut donc au directeur spirituel une culture psychologique qui le mette à même d'utiliser au mieux

les possibilités subjectives de son dirigé. Mais voilà où commence la difficulté : comment se donner une culture psychologique suffisante ? Où trouver et de quelle manière organiser les éléments d'une synthèse adaptée aux problèmes concrets que pose la conduite des âmes ? Le directeur en quête de cette formation se voit rapidement submergé par la complexité sans cesse accrue des théories et des conceptions proposées. La diversité des écoles, la multiplicité des vocabulaires, leur obscurité parfois aussi, la subtilité des méthodes, tout concourt à rendre malaisée l'acquisition de la compétence exigée d'un guide efficace.

Le Dictionnaire de Spiritualité se devait de donner les lignes maîtresses d'une formation pour laquelle ne manquent pas les monographies de détail, mais qui réclamerait un manuel analogue à nos « manuels bibliques » où sont réunies les connaissances indispensables à l'exégète. On saura gré au P. J. Mac Avoy, moraliste et psychologue averti des problèmes actuels, d'avoir tenté d'exposer en peu d'espace une synthèse aussi dense que méthodique. A défaut d'un résumé qui serait impossible, nos lecteurs trouveront ici un aperçu suffisant pour les mettre en goût de recourir par eux-mêmes au beau travail du distingué professeur de theologat.

Une première partie enregistre les progrès de la méthodologie. La science de l'homme ne comporte pas moins de six optiques complémentaires qui sont comme autant de points de vue saisissant l'âme à un niveau déterminé de son psychisme et de ses conditionnements successifs.

Il va sans dire que la synthèse vivante doit intégrer ces visions partielles qui ne trouvent leur achèvement que dans l'harmonie de l'individu et de sa fidélité au plan de Dieu sur lui.

Si l'on constate que la psychologie classique, la « psychologie des facultés » est de plus en plus abandonnée du point de vue pédagogique tout au moins, c'est que le morcellement des puissances et la seule considération de leur activité consciente ne respectent pas assez la réalité mouvante de la psyché : ils la dépouillent de son dynamisme constructeur et laissent hors de ses généralisations l'élément différentiel de l'individu.

Pour suppléer à ces déficiences, le directeur trouve dans la caractérologie une préoccupation de synthèse qui correspond davantage aux données concrètes de la vie. A partir de signes corporels (Kretschmer, Sheldon, Sigaud) ou de l'étude du visage (Corman), ou encore du comportement (Klages, Heymans, Wiersra, Le Senne) on s'efforce, à l'aide de la statistique, de déterminer l'élan vital et l'attitude devant le réel des principaux types humains. Le pragmatisme de cette méthode se révèle à ses résultats approximatifs et à sa simplification forcément arbitraire.

La principale découverte des temps modernes en notre domaine est celle des méthodes qui permettent de pénétrer jusque dans les

soubassements obscurs du psychisme humain, dans ces « profondeurs » au sens empirique du mot, où les tendances affectives de l'individu prennent naissance et s'enracinent dans le déterminisme bio-psychologique. La psychanalyse ou « psychologie des profondeurs » est loin d'avoir dit son dernier mot, mais ses résultats acquis sont tels qu'on ne peut récuser le concours de ses moyens d'investigation, sinon de sa thérapeutique.

Le document pontifical qui règle l'attitude des catholiques en face des écoles psychanalytiques est l'allocution prononcée par le Pape Pie XII devant les médecins neurologistes, le 14 septembre 1952 (RAM, 1952, p. 375). Le Saint-Père condamne le « pansexualisme » et met en garde contre une confiance exagérée en la vertu curative de la psychanalyse. Il encourage, par contre, les savants à poursuivre leurs recherches dans les voies ouvertes par les méthodes nouvelles. Les jugements portés sur la valeur de ces méthodes requièrent en effet, des nuances qui respectent, sans les extrapoler indûment, les prétentions de la science fondée par Freud et complétée par ses émules. Les dangers d'une fausse interprétation de la méthode psychanalytique ne sont pas sans conséquence sur le plan religieux, le P. L. Beirnaert l'a montré récemment dans sa controverse avec le psychiatre viennois W. Daim (*Etudes*, juill.-août 1957, voir aussi janv. 1957). L'ouvrage de H. Gratton, *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui* (Paris, Ed. du Cerf, 1955) est une excellente mise au point qui donne une appréciation orthodoxe de la psychanalyse à la lumière de la pensée pontificale (voir l'appendice II).

On ne s'étonnera pas que le D. S. fasse une place considérable aux théories de Freud, Adler, Jung : le dynamisme qu'elles analysent, quoiqu'en s'exprimant en des termes différents, correspond à la force vitale dont les caractérologues ont fait le centre de leur intuition directrice.

L'étude des tempéraments doit à l'école de Kretchmer la notion de « terrains psychiques » qui, à partir de facteurs biologiques, signalent les points de fragilité sur lesquels l'individu est davantage exposé à des ruptures et doit éviter les chocs auxquels il est particulièrement vulnérable.

Le P. Mac Avoy souligne avec raison cependant l'importance que prend « la psychologie de l'individu » dans les perspectives d'une pédagogie qui vise essentiellement le cas concret et actuel d'un dirigé. Il met en évidence les deux facteurs qui commandent l'orientation subjective de l'individu : ce qu'il appelle les « points d'efficience » et les « points de tension » de la personnalité, c'est-à-dire les aspirations par lesquelles la personnalité cherche à s'exprimer et à s'épanouir ou au contraire « les problèmes non résolus devant lesquels le sujet se bute ou se crispe » (c. 1146) ; c'est sur ses bases que le directeur peut aider le dirigé à concevoir son plan de vie.

Il n'était pas inutile non plus de mentionner quelques autres

perspectives de la psychologie moderne qui ont pour but de situer l'individu dans son milieu ambiant ou dans le contexte humain : *psychologie collective*, *psychologie comparée*, *psycho-physiologie*, etc.

La connaissance de chacun des éléments qui constituent la personnalité permettent une meilleure appréciation de ses déficits et de ses possibilités de progrès. Les terrains psychiques étudiés par Kretchmer fournissent des informations qui dictent au directeur une attitude générale en face d'un sujet que commandent les inclinations fondamentales de son tempérament. Le D. S. signale en particulier les corrélations qui semblent exister entre un terrain hystéroïde et les phénomènes impressionnants de la médiumnité et des fausses possessions (c. 1151).

Nous ne pouvons entrer dans le détail d'un exposé des théories psychanalytiques qui mettent en évidence le rôle de l'inconscient dans le comportement individuel.

Le directeur peut-il agir sur l'âme qu'il dirige ? Que valent les méthodes que la psychologie moderne met à sa disposition, soit pour lui permettre de mieux connaître cette âme, soit pour l'aider à la guérir ? C'est le second problème qu'envisage l'article du D. S. (c. 1156-1167).

A vrai dire, ni les techniques d'investigation ni les techniques curatives ne font aujourd'hui défaut, mais elles ne sont pas toutes applicables par le directeur lui-même et celles qui lui sont le plus accessibles ne sont pas les plus efficientes : celles qui pénètrent le plus profondément appellent le concours d'un technicien professionnel et il est des pratiques à rejeter parce que inconciliables avec la morale.

L'investigation, quelle que soit la technique employée est à base *d'observation*. Celle-ci est l'art de reconnaître et d'interpréter les signes par lesquels se trahissent consciemment ou non les tendances profondes de la personnalité. L'aptitude naturelle joue ici un rôle primordial, mais la compétence s'acquiert aussi par l'étude et par l'expérience. Le père spirituel dont le devoir est d'aider son disciple à se connaître ne peut donc négliger les moyens que les éducateurs utilisent avec profit.

La psycho-morphologie apprend à discerner des indices caractériels par la configuration du visage : les recherches de Corman sur ce point sont suggestives.

Le directeur trouvera des orientation plus précises dans les schémas établis par les caractérologues (Le Senne en France) à partir de traits fondamentaux en rapport avec les tempéraments.

La méthode Vittoz, basée sur l'éducation de l'attention en vue de restaurer ou d'affermir la synthèse mentale, est une méthode relativement efficace dans certaines asthénies qui conduisent au scrupule.

La *suggestion* utilisée par *la méthode Coué* met en œuvre des réflexes impliqués dans les simples rapports humains où s'exerce une influence sur autrui. L'emploi de l'hypnose ou de la suggestion dans le sommeil

naturel ne peut se justifier que dans les cas pathologiques caractérisés.

Quant à l'auto-suggestion, elle est à la base des industries de l'ascèse traditionnelle, telles que l'examen particulier et l'exercice de la présence de Dieu. L'usage de l'auto-suggestion est contre-indiqué dans les phobies et obsessions plus ou moins morbides.

La *cure adlérienne* vise la situation particulière d'un déficit incurable mal intégré dans la personnalité. L'optique surnaturelle de la foi est un facteur favorable à sa réussite.

(*à suivre*).

M. O.-G.

Publications récentes

Les manuscrits découverts dans les grottes de Qumrân sur les bords de la mer Morte ont plus d'un rapport avec l'histoire de la spiritualité chrétienne. On a signalé ici (*R.A.M.*, 1955, 297-303), l'analogie de la doctrine des « deux voies » avec celle du discernement des esprits. L'existence d'une communauté monastique contemporaine de Jésus et son rayonnement dans les régions où notre religion a pris naissance, ne sont pas indifférents à l'étude du christianisme primitif. Le P. Daniélou vient de publier trois conférences qu'il a prononcées sur ce sujet à son retour d'un voyage au désert de Juda : *Les Manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme* (Paris, Ed. de l'Orante, 123 p.). Le brillant conférencier, qui excelle à dégager le côté « passionnant » de tout ce qu'il touche, nous montre que des contacts ont vraiment existé entre la secte essénienne et certains des principaux collaborateurs de Jésus. La première conférence insiste sur l'abondance des détails qui convergent en faveur de cette conclusion. Jean-Baptiste et son message trouvent dans le contexte historique et géographique de Qumrân une explication particulièrement éclairante : l'ascétisme du précurseur et le caractère eschatologique de sa prédication coïncident avec les préoccupations de la secte. Plusieurs détails de l'histoire évangélique s'éclairent par ce que nous apprenons sur le milieu où vécut le Sauveur. La révélation apportée par le calendrier essenien permet d'interpréter sans obscurités la chronologie de la Passion fournie par saint Jean. Les travaux de Mlle Jaubert sur ce point semblent être décisifs. Il faudrait encore remarquer un bon nombre de rapprochements avec l'usage que le Nouveau Testament fait de l'Ancien. Ces preuves nombreuses convainquent le P. Daniélou que les découvertes récentes sont un enrichissement capital pour l'histoire des origines chrétiennes. Il va sans dire qu'il n'admet en aucune manière l'analogie proposée par certains, entre le Christ et le Maître de justice, fondateur de la secte essénienne. La seconde conférence est consacrée à cette question cruciale.

La communauté chrétienne aurait donc subi une influence relati-

vement profonde de cette communauté juive qui lui est antérieure. C'est chez quelques-uns de ses adeptes réfugiés à Damasis que saint Paul aurait été accueilli et sa doctrine porterait des traces de ce contact au début de sa conversion. Quant à saint Jean, cette influence semble plus marquante encore sur ses écrits : disciple de Jean-Baptiste, le quatrième évnagéliste se montre tributaire de l'ambiance dont a été entourée sa première formation et qu'ont pu maintenir des contacts postérieurs à Damas et même à Ephèse. Le christianisme aurait ainsi trouvé parmi les Esséniens quelques-unes de ses premières recrues. Si la secte fut à l'origine du gnosticisme, comme on peut le croire, le christianisme aurait rencontre aussi à Qumrân l'un de ses premiers et plus redoutables adversaires. La thèse si séduisante que soutient le P. Daniélou avec quelques autres spécialistes n'a pourtant pas fait jusqu'ici l'unanimité autour d'elle. Elle n'en reste pas moins très suggestive et permet de situer dans son contexte le plus vraisemblable la spiritualité évangélique. M. O.-G.

C'est une joyeuse surprise que d'entenre un illustre Maître ès-sciences bibliques laisser toute philologie pour expliquer les paroles de Jésus (Mathieu X), envoyant ses apôtres prêcher en Galilée ! Mgr L. Cerfaux, sous le titre : *Discours de Mission* (coll. spiritualité biblique, Tournai, Desclée et Cie, 1957, 19 × 14, 148 p.) publie d'excellentes pages, dans lesquelles seules quelques citations rappellent que le comentateur est familier avec l'ancienne littérature chrétienne ; il préfère cependant, ici, se référer au saint curé d'Ars, à saint Benoît Labre ou à saint François ; au lieu de discuter sur des syllabes et sur les formes littéraires, il déduit les enseignements que tout bon chrétien doit tirer des consignes de Jésus, même les plus hautes et les plus héroïques. On est tout heureux de voir le digne prélat se muer en bon curé et commencer par faire sien le premier sermon que J.-B. Vianney adressait à ses paroissiens.

Que conclure ? L'exégèse n'a pas empêché l'un de ses meilleurs spécialistes de communiquer l'Evangile ; il l'a, au contraire, aidé à mieux comprendre le message du Christ et à le mieux faire comprendre

J. Bonsierven, S. J.

La collection « Sources chrétiennes » qui paraît aux éditions du Cerf a publié la traduction des grands ouvrages de saint Ambroise, diligemment annotés par dom Bernard Botte et par dom Gabriel Tissot. Le premier est le traité *Des sacrements, des mystères* ; le second est le *commentaire de l'Evangile de saint Luc*, livres I-VI.

On a longtemps contesté l'authenticité ambroisienne du *De Sacramentis* ; elle est ici péremptoirement établie ; on en indique les origines et on en édite le texte critique ; suit le *De Mysteriis* qui dépend du

précédent. Nous lisons souvent au bréviaire des péricopes du commentaire de saint Ambroise qui joint aussi à saint Luc des textes de saint Mathieu.

On sait combien les *Moralia in Job* de saint Grégoire ont influé sur la formation spirituelle, scripturaire, morale du Moyen Age. Il convenait donc d'éditer ces ouvrages ne serait-ce que par piété et respect de l'antiquité : c'est ce qu'ont fait dom Robert Gillet et dom André de Gaudemarie en trois volumes comportant des notes abondantes qui nous éclairent sur les caractères de cette littérature, sur les conceptions allégoriques des Pères, sur leur théologie, sur leurs manières d'écrire et de composer, sur leur langue, etc. Ces introductions nous préparent à lire les traductions : quand on a un peu pratiqué ce latin, surtout celui de saint Grégoire, on ne peut qu'admirer les versions françaises des textes, parfois extrêmement concis, parfois démesurément diffus, obscurs. Remercions ceux qui prolongent ainsi la tradition des grands Mauristes.

J. BONSIRVEN, S. J.

Dans leur temps, nous avions lu avec infiniment d'intérêt les traductions que les Bénédictins de Solesmes nous donnaient des Mystiques anglais du XIVe siècle, de ce siècle où ermites et reclus abondaient en Angleterre. M. P. Renaudin cueille dans ce riche ensemble les textes les plus caractéristiques et les illustre de notes sages, de comparaisons avec les autres grands mystiques Espagnols, Flamands, Rhénans. Son récent ouvrage : *Mystiques anglais : Richard Rolle, Juliane de Norwich, le Nuage de l'inconnaissance, Walter Hilton* (Aubier 1954, 251 p.), nous fait goûter, à son tour, ces témoignages qui ont inévitablement plus d'un point commun avec ceux des autres pays, surtout lorsqu'ils s'inspirent de la théologie apophatique du pseudo-Denys. Mais ordinairement ces mystiques sont bien eux-mêmes, bien anglais, professant la supériorité de la vie contemplative, mais présentant leur expérience personnelle de la plus haute contemplation ; l'ascèse qu'ils supposent, pratiquent et exigent, est bien anglaise aussi excluant toute exagération, tout parti pris se fondant sur une conception pessimiste du monde. « Il y a plusieurs habitations dans la maison de mon Père » : Nous en avons ici une démostration catégorique.

J. BONSIRVEN, S. J.

La place que l'histoire comparée des religions accorde à la spiritualité nous paraît être l'un des traits les plus caractéristiques de son progrès actuel. Avec les Maîtres que sont en cette matière un Olivier Lacombe, un Louis Gardet, un Mircea Eliade, un P. Henri de Lubac, pour ne citer que quelques noms, l'attention se porte aujourd'hui vers les problèmes qui intéressent le comportement spirituel du croyant devant Dieu.

Un récent ouvrage apporte une preuve nouvelle à cette constatation et met en relief la valeur des notions essentielles de la théologie spirituelle. M. Jacques-Albert Cuttat, sous le titre : *La rencontre des Religions* (Paris, Aubier, 1957, in-8°, 198 p.) procède à une confrontation entre l'hindouïsme et le christianisme dans un esprit qu'il a précisé lui-même avec soin. Exempt de toute intention apologétique proprement dite, il met à profit la connaissance qu'il possède des Religions orientales pour mieux comprendre la valeur intime de son christianisme. Il part des problèmes que soulèvent les rapports de la transcendance et de l'intériorité divines pour dégager les traits différenciels qui opposent le panthéisme des Orientaux à la religion révélée du Christ. Ce qui marque selon lui le point où se rencontrent ces religions originellement si éloignées c'est, selon lui, l'exigence d'une concentration psychologique imposée par la contemplation religieuse. Quoi qu'il en soit des oppositions foncières présentées par l'auteur à la lumière de connaissances théologiques parfaitement nuancées, le chrétien d'Occident se sent stimulé à réfléchir sur les conditions mêmes de son union à Dieu par l'exemple du contemplatif hindou. Sans doute la technique psycho-physiologique à laquelle celui-ci attache une importance qui découle de ses croyances métaphysiques, n'a-t-elle pour le disciple du Christ qu'un rôle relatif et subordonné à la transcendance du divin ; il n'en reste pas moins que le comportement somatique lui-même n'est pas sans relation avec le succès de l'oraison chrétienne

A cette confrontation objective du christianisme avec les religions païennes qui paraissent le plus évoluées, l'auteur ajoute une étude sur *La spiritualité de l'Orient chrétien*. Il se limite à l'examen de l'hésychasme et de la « prière de Jésus » qui en est l'élément vivifiant. Une parfaite connaissance de cette question difficile l'amène à distinguer dans la célèbre méthode de l'Athos une partie superficielle et formaliste qui ne doit pas porter ombrage à la valeur réelle d'une attitude concrète où se rejoignent les valeurs spirituelles du christianisme le plus authentique.

On saura gré à M. Cuttat d'avoir livré au public cultivé la somme considérable de ses lectures et de ses réflexions sur des sujets qui touchent à l'essence de la religion dans ce qu'elle a de plus spécifique et de plus vital. La comparaison des attitudes spirituelles devant Dieu, préconisées soit en Orient soit en Occident, est révélatrice des caractères différenciels et d'une certaine unité qui marquent profondément l'Orient et l'Occident. A ce titre la spiritualité apparaît comme un critère et comme un élément fondamental des civilisations.

M. O.-G.

Nécrologie

M. P. Pourrat, p. s. s., est mort en mai dernier. Il appartenait à la génération qui a donné son plein essor à l'étude de la spiritualité *L'Histoire de la spiritualité chrétienne* en quatre volumes, a été saluée par ses contemporains comme une œuvre d'optimisme et d'audace. L'immense littérature qu'il a dépouillée était encore très mal connue lorsqu'il se mit à l'ouvrage dont nous sommes encore aujourd'hui tributaires dans une large mesure. L'équilibre de son jugement s'accordait avec la patience de ses recherches pour faire de ses livres, non seulement de précieux instruments de travail, mais des modèles d'appréciation qui restent toujours valables. M. Pourrat a écrit de nombreux articles pour nos dictionnaires, des monographies sulpiciennes qui témoignent de son goût pour la science autant que de sa piété. A lui, comme à ceux dont nous avons recueilli l'héritage spirituel, nous devons une grande reconnaissance.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

Archivum Bibliographicum Carmelitanum, I, 1956, 200 pages.

Ce Supplément annuel aux *Ephemerides Carmeliticae* continue la *Bibliographia recentior* commencée à partir de 1946, par le P. Benno de saint Joseph et dont a paru trois livraisons. Elle signale toutes les publications intéressant de quelque façon le Carmel réformé.

Basilio de Rubi, OFM. — *Cuestiones de actualidad tractadas en revistas*, EsF, 1956, 429-446.

H. Fischer, S. J. — *Der jetzige Stand der neue Eckhartausgabe*, Sch., 1956, 90-95.

Description de l'édition des Œuvres latines et allemandes d'Eckhart en voie d'achèvement (Kohlhammer, Stuttgart). Chaque série comporte cinq tomes.

H. Rondet, S. J. — *Un livre nouveau sur Fénelon*, NRTh, 1956, 634-637.

A propos du livre de F. Varillon, *Fénelon, Œuvres spirituelles.*

Ph. Delhaye. — *Un livre de maître : « La loi du Christ »*, MSR, 1956, 231-242.

A propos du livre du P. Häring dont la traduction française a paru en 1956, Paris, Desclée, Préface de Mgr Garrone.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Analecta Sacra tarraconensia* (Barcelone) : AST ; — *Bijdragen* (Nimègue) : Bij ; — *Biblica* (Rome) : B ; *Broteria* (Lisbonne) : Br ; — *Cahiers de Joséphologie* (Montréal) : CJ ; — *Cahiers Laennec* (Paris) : CL ; — *Collectanea Ordinis Cistercentium Reformatorum* (Westmalle) : COCR ; — *Christus* (Paris) : Ch. ; — *Ephemerides Carmeliticae* (Rome) : EC ; — *Estudios Franciscanos* (Madrid) : EsF ; — *Etudes* (Paris) : Et ; — *Etudes Franciscaines* (Paris) : EF ; — *Mélanges de science religieuse* (Lille) : MSR ; — *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain) : NTt ; — *Scuola cattolica* (Milan) : SC ; — *Salesianum* (Turin) : Sa ; — *Scholastik* (Frankfort) : Sch ; — *Stimmen der Zeit* (Munich) : SZ.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE

G. SALET, S. J. — *La part de l'homme dans l'accomplissement du plan de Dieu*, NRTh, 1956, 227-242.

Quel rapport existe entre les chrétiens et le Christ Rédempteur ?

J. ROCHE, S. J. — *Un dans le Christ priant*, NRTh, 1956, 50-62.

« Le Christ prie toujours en nous et dans son Eglise. Aussi efforçons-nous de prier dans l'Esprit-Saint, humbles et contrits ».

A. de BOVIS, S. J. — *Foi et engagement temporel*, NRTh, 1956, 687-705.

Présence au monde profane et effort pour le transformer : double devoir de la charité chrétienne.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS

LOCHET L. — *Charité fraternelle et vie trinitaire*, NRTh, 1956, 113-134.

« Nous attacher aux hommes pour un autre, est-ce encore les aimer eux-mêmes ? S'attacher aux autres pour eux-mêmes est-ce encore nous orienter vers Dieu ?

M. ORAISON. — *Hygiène mentale et sens du péché*, CL, 1957, 22-32.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS

A. BRUNNER. — *Indische und christliche Gottesliebe*, SZ, 1956, 11-22 (Band 159).

Jean de DIEU de CHAMPSECRET, OFM, Cap. — *L'intuition sans concept et le thème bonaventurien de la contemplation*, EF, 1956, 63-74, 133-154.

La « contuition » et le « sentir » spirituel selon saint Bonaventure.

P. VILLETTE. — *La sorcellerie dans le Nord de la France du milieu du XVe siècle à la fin du XVIIe*. MSR, 1956, 39-62 ; 125-156.

Contribution à l'histoire de la démonologie populaire.

A. Van CUTSEM, S. J. — *Les merveilles du Padre Pio*, NRTh, 1956, 955-963.

Mise au point nécessaire au sujet d'ouvrages récents.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION SACREMENTS. — DÉVOTIONS

Lucien-Marie de SAINT-JOSEPH, OCD. — *Dimensions de la direction spirituelle*, NRTh, 1956, 819-833.

A. Godin, S. J., H. Simoneaux, OMI. — *Direction spirituelle et caractère,* NRTh, 1956, 271-291.

Etude statistique montrant que les facteurs humains tendent à prédominer sur les facteurs surnaturels dans la recherche d'une direction.

Abbé Lochet. — *La formation du sens eucharistique par l'Apostolat de la Prière et la Croisade Eucharistique,* NRTh., 1956, 402-411.

Sœur Saint-Damase-de-Rome, C.N.D. — *La dévotion à saint Joseph chez la bienheureuse Marguerite Bourgeoys et la Congrégation de Notre-Dame,* CJ, 1956, 51-88.

Mother Alice Doucet, R.E.C. — *Saint Joseph in Medieval Lyrics and Carols,* CJ, 1956, 89-102.

VI. — ÉTATS DE VIE CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

E. Valentini. — *La polemica sulla libertà della vocazione,* SA, 1956, 128-155.

A propos de l'ouvrage de Mgr P. C. Landucci, *La Sacra vocazione.*

L. Valentini. — *La vocazione nel pensiero di Lorenzo Le Brun* S. J., 1955, 383-421.

Laurent Le Brun (1608-1663) a traité de la vocation dans deux opuscules. Sa doctrine est remarquable par sa cohérence et par sa finesse psychologique.

R. Carpentier, S. J. — *Mission ecclesiale de l'état « canonique » de perfection,* NRTh, 1956, 915-936.

« N'y a-t-il pas opposition entre la perfection évangélique, toute spirituelle, toute charité, toute d'attachement personnel au Christ et le caractère juridique qu'elle prend dans l'état religieux ? ».

Un moine bénédictin. — *Monastica, Essai d'analyse de quelques concepts relatifs à la vie monastique,* COCR, 1956, 132-145.

I. Le moine. — II. Le monastère. — III. La vie monastique.

P. Charles Dumont, OCR. — *L'équilibre humain de la vie cistercienne, d'après le Bx Aelred de Rievaulx,* COCR, 1956, 177-189.

Dom J. Leclercq, OSB. — *Littérature et vie mystique,* COCR, 1956, 223-238.

Epilogue d'un ouvrage à paraître aux Ed. du Cerf : *L'amour des Lettres et le désir de Dieu.* Sur la culture et la spiritualité du moyen âge monastique.

VII. — HISTOIRE. — TEXTE. — DOCUMENTS. ÉTUDES

F. Gryglewicz. — *La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible,* B., 1956, 314-447.

Contrairement à la thèse de E. Mauris, l'auteur pense que l'étude linguistique de la version grecque de la Bible ne permet pas d'affirmer « que celle-ci exprime le mépris des travaux manuels ».

Prümm K. – *Zur Phenomenologie des paulinischen Mysterium und dessen seëlischer Aufnahme. Eine Ubersicht*, B., 1956, 135-161.

Endre von Ivanka. — *Zur Problem der chstliichen Neuplatonismus. I Was heisst eigentlich « Neuplatonimus » ?* Sc, 1956, 31-40.

Bardy G. — *Les idées morales d'Origène*, MSR, 1956, 23 et s.

Origène est plus moraliste que philosophe. Son ascétisme chrétien prédomine dans ses *Commentaires* et ses *Homélies*. La droiture de sa vie personnelle s'accorde avec son enseignement.

H. Crouzel, S.J. — *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la Théologie mystique ?* RAM, 1957, 188-203.

A. Solignac, S .J. — *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*, NRTh, 1956, 359-401.

F. Refoulé, OP. — *Sens de Dieu et sens de l'Eglise chez saint Augustin*, NRTh, 200-282.

J. Cl. Guy, S. J. — *Un dialogue monastique inédit*, RAM, 1957, 171-188.

Aimé Forest. — *L'expérience du consentement selon saint Bernard*, COCR, 1956, 269-275.

Communication faite au Congrès de Mayence. Analyse de l'acte libre et importance attachée par saint Bernard au consentement comme sommet de l'activité spirituelle.

P. Pacifique Delfgaauw, OCR. — *La lumière de la charité chez saint Bernard*, COCR, 1956, 42-69, 306-320.

Dans le sillage de Newman, de M. Blondel et de R. Guardini, analyse de la connaissance « réelle » qui découle de l'acte moral.

Dom J. Leclercq, OSB. — *Pierre le Vénérable et les limites du programme clunisien*, COCR, 1956, 84-99.

Dom Jean Leclercq, OSB. — *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, Studia Anselmiana, 1956, 99-120.

Laurent Casutt, OFM. — *L'héritage d'un grand cœur* (suite), EF, 1955, 5-43, 133-166 ; 1956, 2-19.

Bertrand Cornet, OFM. — *Le « De reverentia Corporis Domini », exhortation et lettre de saint François*, EF, 1955, 43-64 ; 167-180 ; 1956, 20-35, 155-171.

« Dans le désir de ressusciter saint François par l'intérieur nous avons donc entrepris l'examen du *De Reverentia* en le replaçant dans son contexte historique et littéraire » (p. 62).

Valentin-M. Breton, OFM. — *La spiritualité de sainte Claire*, EF, 1956, 43-64.

Contribution aux solennités du VIIe centenaire de la mort de sainte Claire.

Chanoine J. Bouvet. — *Lettre inédite d'Adam abbé de Perseigne, à Simon, ancien abbé de Savigny*, COCR, 1956, 276-289.

Lettre de consolation, fin du XIIe spécimen de l'« humanisme monastique ».

R. Baron. — *Textes spirituels inédits de Hugues de Saint-Victor* MSR, 1956, 157-187.

Textes provenant de deux manuscrits bénédictins de Douai.

A. Ampe, S. J. – *Theologia Mystica secundum doctrinam Beat Joannis Rusbrochii*, Anvers, 1957, piqûre de 16 pages.

Margherita Morreale. — *Devoción o Piedad ? Apuntaciones sobre el lexico de Alfonso y Juan de Valdés*, Revista Portuguesa de Filologia, 1956, 365-388.

Le vocabulaire de Juan de Valdès reflète ses tendances à l'illuminisme. *Pietas* substitué à *devotio* sous l'influence des humanistes et de leur prédilection pour une religion plus intérieure.

P. Scazzeso. — *Conobbe l'autore dell'Imitatio Christi le opere di Seneca ?* SC, 1956, 369-384.

L'auteur pense apporter un argument en faveur de l'origine bénédictine et italienne de l'*Imitation*.

J. Calveras, S. J. — *Devoción de San Ignacio a las cruces en Manresa*, AST, 1956, 223-228.

D'après les dépositions du Procès de canonisation.

R. Rouquette, S. J. — *Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVIe siècle*, Et., 1956, t. 18-40.

P. Durâo. — *Itinerario espiritual de S. Inacio*, Br, 1956, 513-522. d'après H. Rahner.

J. Daniélou, S. J. — *La spiritualité trinitaire de saint Ignace*, Ch., II, 354-372.

D'après le Journal Spirituel du saint et les confidences de Nadal et du B. Pierre Favre. La spiritualité trinitaire comme base d'une spiritualité apostolique.

F. Courel, S. J. — *Saint Ignace et la Gloire plus grande de Dieu*, Ch., II, 328-348.

La perspective de la Gloire de Dieu dans les *Exercices Spirituels*.

J. Gelineau, S. J. — *L'esprit liturgique des Exercices*, Ch., 10, 225-240.

St Lyonnet, S. J. — *La Méditation des Deux Etendards et son fondement scripturaire*, Ch., 12, 435-456.

L'Ancien et le Nouveau Testament ont fourni, non seulement le thème mais les images de cette célèbre méditation des *Exercices Spirituels* ; saint Ignace en a été saisi dès sa conversion à Loyola, à travers le *Flos Sanctorum*.

J. Daniélou, S. J. — *Retraite ignatienne et tradition chrétienne*, Ch., 10, 152-170.

M. Giuliani, S. J. — *Qu'attendait saint Ignace des Exercices* ? Ch., 10, 171-188.

D'abord « instrument d'éducation », les *Exercices* sont devenus pour leur auteur un « instrument de sélection » ; ils ont toujours été un instrument de « soumission à l'Esprit ».

Ch. Jacquet. — *Le rôle de l'instructeur de la retraite*, Ch., 10, 208-224.

Selon les prescriptions de saint Ignace ce n'est ni un prédicateur ni un conférencier : il propose des thèmes de prière ou de décision ; il interprète les événements de l'expérience spirituelle du retraitant. Ce que son rôle exige de lui.

B. Arminjon, S. J. — *Les exigences d'une retraite selon les Exercices*, Ch., 10, 171-188.

Examine en particulier, la question des possibilités d'adaptation.

J. Daniélou, S. J. — *Le message ignatien et notre temps*, Et., 1956, t. 290, 3-17.

Saint Ignace de Loyola et les Exercices Spirituels. A l'occasion de l'année jubilaire 1956 les revues suivantes ont consacré un numéro entier, dont on trouvera le détail dans la bibliographie publiée par l'AHSJ : *Commentarii ignatiani* (1556-1956) (voir RAM, 1956, 237-240). Gregorianum, 1956, fasc. 3, Studia ignatiana.

Manresa, les quatre livraisons de l'année 1956.

Miscelânea Comillas, t. XXV.

Razôn y Fe, nn. 696-7.

R.A.M., avril-juin 1956.

RiAM, 1956, 4, 5, 6.

P. Durâo. — *A espiritualidade de S. Inâcio*, Br, 1956, 5-24.

S'inspire surtout de l'*Histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus* par le P. de Guibert.

J. Schaack, S. J. — *Saint Ignace, prêtre*, NRTh, 1956, 243-261 ; 388-401.

J. Beyer, S. J. — *Saint Ignace de Loyola chartreux*, NRTh, 1956, 937-951.

Grootens P. S. J. — *L'exercice de la conformité avec la volonté de Dieu dans la doctrine spirituelle de saint Ignace*, Bij, 1956, 233-269.

L'article est écrit en néerlandais.

A. Lefèvre, S. J. — *Direction et Discernement des esprits selon saint Ignace*, NRTh, 1956, 673-686.

G. Martelet, S. J. — *La dialectique des Exercices spirituels*, NRTh, 1956, 1943-1066.

A propos de l'ouvrage du P. G. Fessard.

Les *Miscelánea Comillas* ont publié dans leur tome XXVI les conférences d'un Congrès sur les Exercices dont voici les sujets :

J. OLAZÁRAN. — *Confianza cristiana y Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, MC, 1956, 177-210.

J. CALVERAS, S. J. — *El examen y los exámenes en los Ejercicios*, MC, 1956, I-6.

Sur la première « manière de prier » comme résumant les Exercices réduits prévus par l'Annotation 18.

J. ARNAIZ, S. J. — *Métodos de oración en la Semana*, MC, 1956, 7-24.

Tirso ARELLANO, S. J. — *Los métodos de oración en las tres últimas Semanas : lo común y las variantes de cada una*, MC, 1956, 25-40.

A.-M. ENCINAS, S. J. — *Espíritu de oración y familiaridad con Dios*, MC, 1956, 41-52.

Eusebio HERNANDEZ, S. J. — *Discreción de espíritus*, MC, 1956, 53-88.

J. AYERRA, S. J. — *La elección y sus tiempos*, MC, 1956, 89-104.

I. IPARRAGUIRRE, S. J. — *Los nervios de los Ejercicios*, MC, 1956, 235-244.

P. SANCHEZ CESPEDES, S. J. — *Las virtudes y el Principio y Fundamento*, MC, 1956, 285-297.

L. GONZALEZ HERNANDEZ, S. J. — *Las Banderas, los Binarios y las tres maneras de Humildad*, MC, 1956, 105-112.

J. ROIG GIRONELA, S. J. — *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios espirituales*, MC, 1956, 113-130.

A. TEJERINA, S. J. — *Deseo, atención y docilidad a las gracias y dones de Dios*, MC, 1956, 131-150.

N. COLL, S. J. — *El amor divino en los Ejercicios*, MC, 1956, 151-164.

J. SOLANO, S. J. — *Jesucristo en la Primera Semana de los Ejercicios*, MC, 1956, 165-176.

J. SOLA. S J. — *La Santa Misa y los Sacramentos en los Ejercicios*, MC, 211-222.

J. ITURRIOZ, S. J. — *Fruto supremo de los Ejercicios. Elementos y modo de conseguirlo*, MC, 1956, 223-234.

V. LARRAÑAGA, S. J. — *La mística en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, MC, 1956, 245-284.

R. RICARD. — *La place de saint Ignace de Loyola dans la spiritualité espagnole*, RAM, 1957, 121-139.

R. ROUQUETTE, S. J. — *Essai critique sur les sources relatant la vision de saint Ignace à la Storta*, RAM, 1957, 34-62, 150-170.

Dom Lucien REGNAULT. — *Monachisme oriental et spiritualité ignacienne*, RAM, 1957, 141-149.

T. HERRERO DEL VOLLADO. — *El Beato Maestro Juan de Avila y la formación bíblica del sacerdote católico*, ATC, 18, 1955, 133-163.

Fidèle DURIEUX. — *Les origines des Récollets d'Aquitaine* (1583-1635). EF, 1956, 189-203.

Pour l'histoire de la réforme catholique au XVIe siècle.

R. Ricard. — *Encore le thème de Jésus Crucifié*, Bul. Hispanique, 1957, 75.

Dr Jaime Tarrago. — *Angelus Silesius y la mística española*, AST, XXIX, 1957, 95-114.

L'influence de la mystique espagnole sur Angelus Silesius s'est exercée surtout par l'intermédiaire de la *Clavis mystica* du Jésuite Sandaeus.

A. Vermeylen. — *Les traductions françaises de sainte Thérèse*, Les Lettres romanes (Louvain), XI, 3, 1957, 277-290.

Sur la traduction de Jean de Brétigny, des PP. Elisée de Saint-Bernard et Cyprien de la Nativité, d'Arnaud d'Andilly.

F. de Dainville, S. J. — *La revision romaine du « Catéchisme Spirituel »*, RAM, 1957, 62-87.

R. Ricard. — *Dom Augustin Baker et la littérature religieuse espagnole*, Les Langues néo-latines (Paris), 1957, 1-6.

A propos de la traduction récente de *La Sainte Sapience* (RAM, *supra*, p. 209).

P. Doyère. — *Un petit ermitage en Artois aux XVIIe et XVIIIe siècles : Flechinelle-lez-Aire*, MSR, 1956, 81-96.

D'après les documents des Archives départementales. Publie une Ordonnance de l'Evêque de Boulogne datée de 1782.

E. Valentini, S.D.B. — *La spiritualità del Cottolengo*, Sa, 1956, 247-279.

A propos d'une thèse soutenue en 1955. La spiritualité de Cottolengo est une spiritualité d'action, s'inspirant de saint Vincent de Paul et reposant sur l'exercice de la charité dans sa double dimension : affective et effective.

M. Nédoncelle. — *La spiritualité de Newman d'après ses poésies*, RvSR, 1956, 27-41.

A propos du recueil : *Verses on various occasions*, 1867.

B. Arminjon, S. J. — *Les manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Ch., 12, 546-560.

S.I. — *Une Clarissa emula di S. Teresa del Bambino Gesu* (Suor Chiara Camilla Celina del Divino amore (1902-1926) RAM, 1956, 252-270.

P. Isaac Vasquez, OFM. — *De vita et scriptis R. P. Joseph M. Pou y Marti*, Ant. 1956, 383-408.

Dans la bibliographie, plusieurs articles sur les Visionnaires, Béguines et Fraticelles de Catalogne (xiii-xve s.) dans *Archivo Ibero-Americano* à partir de 1919, ainsi que plusieurs articles sur la doctrine du Bx. Raymond Lull, même revue.

R.P. Bourdeau. — *La rencontre d'autrui, clef de l'évangélisation jociste*, MO, 127, févr. 1957, 5-31.

Analyse théologique de la méthode jociste : explication des faits par une philosophie personnaliste de la réciprocité des consciences.

P. Hermand, O. P. — *Psychanalyse et Spiritualité*, RT, 1956, 138-149.

Critique de la conférence de l'abbé A. Combes publiée sous ce titre et prenant position contre toute interprétation du « freudisme » valable pour un chrétien. P.H. dénonce l'injustice d'une telle position.

Livres envoyés à la Revue

Librairie Beauchesne et ses Fils, éditeur, Paris.

Léonce DE GRANDMAISON, S.J. — *La personne de Jésus et ses Témoins* 12×18, 262 pages (Col. *Verbum Salutis*).

Editions du Cerf.

PHILON D'ALEXANDRIE. — *La Migration d'Abraham*, in-8°, 80 pages doubles (Sources chrétiennes).

Editions de l'Orante, Paris.

Jean DANIELOU. — *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, in-8°, 123 pages.

Charles COUTURIER. — *Mission de l'Eglise*, in-8°, 140 pages.

Abbaye de N.-D. de Timadeuc, Bréhan-Loudéac (Morbihan).

Un moine. — *Vocation cistercienne. La Trappe et ses mystères*, 19×12, 54 pages illustrées.

Editions Ch. Beyaert, Bruges.

Rodolphe HOORNAERT. — *Louez Dieu*, in-8°, 150 pages.

Editions de Chevetogne, Belgique.

Dom Olivier ROUSSEAU. — *Monachisme et Vie religieuse, d'après l'ancienne tradition de l'Eglise*, in-12, 176 pages, 500 fr.

Libreria Editrice Florentina, Florence.

Beato Giovanni DOMINICI, O.P. — *Trattato delli dieci questioni* (Testi Cristiani 5), L 9×12, 155 pages.

Gonzaga University, Spokane, Washington U.S.A.

Joseph F. CONWELL, S.J. — *Contemplation in action. A Study in Ignatian Prayer*, 23×15, 123 pages.

Edizioni Fonti Vive, Rome Piazza SS. Gio. e Paulo 13.

P. LADISLAUS-R. RAVASI, C. Pas. — *De vocatione Religiose et Sacerdotali*, 24×17, 272 pages.

Imp. Fournié, Toulouse. **11-57. D.L. 57-4. — 1359** *Le Gérant :* M. OLPHE-GALLIARD

L'ALLÉGORIE DE LA BUCHE ENFLAMMÉE
DANS HUGUES DE SAINT-VICTOR ET DANS SAINT JEAN DE LA CROIX

(*suite*) (1)

La seconde étape s'appelle dans Hugues la *spéculation* « feu avec flamme sans fumée ». Ce mot propre, à la langue de notre Victorin, exprime la recherche de Dieu dans les créatures. La spéculation est bien située à mi-chemin entre la méditation et la contemplation, car le terme est remplacé tantôt par « méditation sur les créatures », tantôt par « contemplation des créatures », ou « contemplation des commençants » ou « première contemplation ».

Après la méditation sur les Ecritures, la méditation sur les créatures tient une vaste place dans cette doctrine religieuse. Pourrait-il en être autrement ? « Le Verbe est sorti d'abord par les œuvres de la nature où il se montrait en toute évidence. Le péché nous ayant aveuglés au point de ne plus pouvoir le reconnaître, il est sorti par les Ecritures, lesquelles nous donnent la lumière pour voir Dieu dans les œuvres de Dieu ». Le Verbe, parole de Dieu, nous aide à comprendre les créatures, paroles de Dieu. Bienheureux les cœurs purs qui voient Dieu dans la nature. Sur ce thème Hugues est inépuisable, enthousiaste. Ici, comme dans l'Ecriture il y a du « caché » à scruter, de l'invisible à découvrir à travers le visible. Ces objets inanimés ont une âme, bien plus que ne le croyait le poète. Notre docteur mystique garde sans cesse présente à l'esprit l'affirmation inépuisable de saint

(1) Voir *R.A.M.*, juillet-septembre, 241-263.

Paul : « C'est à travers le visible que se manifeste à plein (*conspiciuntur*) les invisibles de Dieu » (Rom. I, 20).

« Toutes les choses ont un sens ». « Significativa sunt omnia... Omnia aliquam habent significationem » (1). « Une théophanie (mot emprunté au pseudo-Denys) est une apparition divine. « Si quelqu'un dit que toute créature est une théophanie, il ne se trompe pas » (2). « Toute créature corporelle est pleine de la majesté de Dieu » (3). Le mot propre qui exprime cette fonction de la créature est le mot *simulacrum*, représentation. Toutes les choses sont des *simulacra* (4). Les unes le sont selon leur nature intérieure, d'autres selon leur forme extérieure ; les unes « signifient de loin » par une ressemblance lointaine, d'autres, marquées d'une ressemblance expresse et d'une imitation parfaite, offrent une claire représentation » (5). Bref, tout cet univers est un livre écrit de la main de Dieu et chacune des créatures est une lettre (6). Il faut savoir lire ; il faut, pour lire avoir l'œil purifié par la méditation sur les « mœurs » et sur l'Ecriture.

A cette lecture Hugues s'est appliqué. Nous voyons quel parti il a tiré du feu. Il a écrit comme une grammaire de la contemplation des créatures, dans un opuscule qui n'est qu'un admirable commentaire du mot de saint Paul que nous avons rappelé (Rom. I, 20) (7).

Il ferait bon nous arrêter avec Hugues à écouter ces voix de la nature : « Le ciel dit : je te fournis la lumière du jour pour que tu veilles, les ténèbres de la nuit pour que tu te reposes... Pour ton plaisir je déroule le changement des saisons... J'augmente et je réduis avec une sage alternance la longueur des jours et des nuits... L'air dit : je t'apporte le souffle vital et je t'envoie toutes sortes d'oiseaux pour

(1) *In Hierarchiam*, P. L., t. 175, col. 940, 1143, 1145. *Ibid.* « Totum imago est » et « ipsa imago longe est a veritate... » (977).

(2) *Miscellanea*, P. L., t. 177, col. 518.

(3) *De Archa Noe morali*, P. L., t. 176, col. 621.

(4) Ou même des « *sacramenta* », cf. t. 176, col. 355, 824.

(5) *De Sacramentis*, P.L., t. 176, col. 225.

(6) *Ibid.*, col. 266. Cf. *Didascalicon*, même tome, col. 814.

(7) Cet opuscule curieusement intitulé dans les manuscrits : *De tribus diebus*, à cause des considérations qui le terminent sur les trois jours ou trois manifestations successives du Père, du Fils et du Saint-Esprit, devrait s'intituler : *De speculatione rerum* d'après les meilleurs manuscrits (717 de la Mazarine par ex.).

ton service... L'eau dit : je t'offre la boisson, je lave les souillures, je vivifie l'aridité et je te sers toutes les variétés de poissons... La terre dit : je te porte, je te nourris, je te réconforte par le pain, je te réjouis par le vin, je t'apporte l'abondance des fruits, je charge ta table de bien des animaux... » (1).

Il ferait bon écouter les accents du contemplatif émerveillé : « Quelle grandeur ! Mesurez la masse des montagnes, les cours des fleuves, l'espace des champs, la hauteur du ciel... Vous admirez jusqu'à être écrasés, et l'écrasement même accroît l'admiration... Et quelle beauté ! puissè-je mettre la même pénétration à voir, la même habileté à peindre que je peux mettre d'ardeur à aimer... Que dirai-je de l'harmonie du corps humain... Les nerfs servent de liens pour assurer la jointure des os ; la moelle répartie dans le creux des tibias offre place aux canaux par où le sang vital se répand dans tout le corps humain... Quelle harmonieuse diversité dans la répartition du temps !... Le printemps offre le plaisir des oreilles, l'été celui des yeux, l'automne celui de l'odorat, l'hiver celui du goût... Qu'y a-t-il de plus admirable : les dents du sanglier ou celles de la teigne ? les ailes du griffon ou celles du moucheron ? la tête du cheval ou celle de la sauterelle ? les jambes de l'éléphant ou celles du moustique ? l'aigle ou la fourmi ? le lion ou la puce ? Ici, tu admires la grandeur, ici, la petitesse : un corps petit construit avec une sagesse grande...» (2).

Il suffit. Ne cédons pas à la tentation de nous attarder. Mais ces citations trop brèves étaient nécessaires pour nous donner une idée de la *spéculation*, et de cet aspect si important de la spiritualité du Victorin et en général des moines du XIIe siècle, dont François d'Assise sera l'héritier.

En vain chercherions-nous dans saint Jean de la Croix ce mot *spéculation* banni depuis longtemps, semble-t-il, du vocabulaire mystique. A défaut du mot, trouverons-nous la chose ? On ne s'attend guère à ce que le docteur de la *Nuit*

(1) *De Archa Noe morali*, P. L., t. 176, col. 637 et s.
(2) *De tribus diebus*, P. L., t. 176, col. 812 à 888.

Obscure nous invite longuement à admirer la lumière naturelle et toutes les beautés qu'elle éclaire. On s'attendrait plutôt qu'à sa cantilène austère de l'abnégation il ajoute un vers qui semble manquer :

Pour arriver à voir Tout, veillez à ne rien voir du tout. Ce vers, il ne l'a pas écrit, car il ne peut oublier la parole de Paul : « c'est par le visible que nous nous élevons à l'invisible ».

Il nous invite donc à voir la beauté des choses. Mais au début, il nous invite comme en passant, non sans méfiance. Cette vue est un bon moyen de nous élever à Dieu, mais c'est un moyen dangereux pour les commençants. Il faut voir, ou du moins cela est permis à quelques-uns, mais il faut voir vite et ne pas s'attarder, car très peu ont la pureté nécessaire pour voir Dieu.

Relisons, car il faut abréger, quelques passages rares et révélateurs de la *Montée du Carmel.*

« Il faut traiter maintenant de la joie qui regarde les biens sensuels. Par biens sensuels nous entendons tout ce qui, durant cette vie, peut tomber sous le sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher... D'après ce que nous avons dit, la partie sensible ne peut connaître Dieu tel qu'il est ni par la voie de l'esprit, ni par la voie des sens... Par conséquent, quand la volonté s'arrête dans la jouissance que produit quelqu'une de ces perceptions sensibles, c'est au moins une vanité... Quand elle ne s'y arrête pas, mais que, dès le premier moment où elle perçoit de la joie de ce qu'elle voit, entend, touche... l'âme s'élève vers Dieu et lui offre cette joie... elle agit très bien ». Sages conseils où l'austérité de l'*abneget*, se tempère de sagesse humaine, et divine : « Regardez les fleurs ». disait Jésus.

« Non seulement on ne doit pas alors éviter ces impressions quand elles produisent cette oraison et cette dévotion, mais au contraire on peut s'en servir, on le doit même dès lors qu'elles favorisent un si saint exercice. Il y a des âmes, en effet, qui tirent des objets sensibles un grand secours pour aller à Dieu. Je veux donner ici une règle qui servira à découvrir quand les satisfactions sensibles sont utiles ou non. Voici un exemple. Si, toutes les fois que l'on entend de la musique...

que l'on respire de suaves parfums, que l'on goûte quelque saveurs ou que l'on éprouve des sensations délicates du toucher, on dirige tout de suite la pensée et les affections vers Dieu, si l'âme estime plus ce souvenir de Dieu que l'impression sensible qui l'a provoqué, si même elle n'apprécie cette impression que pour cette fin, c'est un signe qu'elle en tire profit, et cette impression sensible est utile à l'âme... Quand, au contraire, la volonté s'arrête ou s'attache à ces impressions et à ces goûts sensibles, il en résulte un dommage pour l'âme ; elle doit donc éviter de s'en servir... » (1). Conseils pleins de sagesse, mais où nous ne retrouvons pas le lyrisme de Hugues.

Ce lyrisme, nous le trouverons dans les strophes du *Cantique spirituel*, qui est, sous un certain aspect, un Cantique des créatures. L'âme déjà purifiée voit dans les œuvres de la nature autant de miroirs de Dieu. C'est ici que Jean de la Croix rencontre le texte de saint Paul, rejoint Hugues et, comme lui, place la considération des créatures après l'examen de soi-même. Bornons-nous à citer les traits communs aux deux mystiques :

Strophe quatrième :

O forêts, ô bois touffus,
Plantés par la main du Bien-Aimé,
O prairie verdoyante
Et de fleurs émaillée
Dites-moi s'il a passé parmi vous.

« Dans cette nouvelle strophe, l'âme commence à marcher par la voie de la considération et de la connaissance des créatures, pour s'élever à la connaissance de son Bien-Aimé, leur créateur. Car, après l'exercice de la connaissance de soi, cette considération des créatures est la première qui se présente dans le chemin spirituel pour que nous arrivions à la connaissance de Dieu (2). Les créatures en effet nous découvrent sa grandeur et son excellence, selon cette parole de l'Apôtre : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea*

(1) *La Montée du Carmel*, p. 391, 392.
(2) Ne dirait-on pas que, dans ce passage, saint Jean de la Croix se souvient du texte même de Hugues de Saint-Victor ?

quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom. I, 20). L'âme s'entretient donc avec elles dans cette strophe, et leur demande des nouvelles de son Bien-Aimé... » Avec une pointe de subtilité, déconcertante pour nous, mais inspirée par la mode du temps, l'auteur continue : « L'âme appelle *forêts* les éléments qui sont : la terre, l'eau, l'air et le feu... Sur la terre, il y a une variété innombrable d'animaux et de plantes ; dans les eaux, il y a une foule d'espèces de poissons ; dans l'air, il y a des oiseaux de toutes sortes ; enfin le feu concourt avec les autres éléments à la formation et à la conservation de toutes ces créatures... » (1).

« *O prairie verdoyante émaillée de fleurs* ».

« Il s'agit ici de la contemplation du ciel que l'âme appelle une prairie verdoyante... Cette contemplation du ciel comprend aussi l'immense variété et la beauté des étoiles et des autres astres du firmament... Sous les *fleurs*, elle désigne les Anges et les âmes saintes qui forment l'ornement de ce séjour et l'embellissement comme un gracieux et riche émail sur le fond d'un vase d'or très pur » (2).

La strophe cinquième « donne la réponse des créatures à la question de l'âme ».

C'est en répandant mille grâces
Qu'il est passé à la hâte par ces bocages.
En les regardant,
Et de sa figure seule,
Il les a laissés revêtus de beauté.

« En substance, cette strophe renferme ceci : Dieu a créé toutes choses avec la plus grande facilité. Il a déposé en elles quelques *vestiges* de ce qu'il est, car non seulement il les a créées de rien, mais encore il les a dotées de grâces et de propriétés innombrables ; il a augmenté leur beauté par une hiérarchie admirable et une harmonie mutuelle qui ne se dément jamais ».

« L'âme dit : *il est passé,* car toutes les créatures sont comme

(1) *Le Cantique Spirituel*, p. 709 et s.
(2) *Ibid.*, p. 711.

un *vestige* du passage de Dieu où l'on entrevoit sa grandeur, sa puissance, sa sagesse et les autres vertus divines » (1).

L'émerveillement de Hugues de Saint-Victor est lui-même dépassé. Jean de la Croix assure que le Verbe, en se faisant homme, assume et élève toute la création. Il donne du texte de saint Jean : « Lorsque je serai élevé de terre j'attirerai tout à moi » (Joan. XII, 32) cette exégèse radieuse : « Ainsi le Père, par le mystère de l'Incarnation de son Fils et de sa glorieuse résurrection, non seulement a embelli en partie les créatures, mais nous pouvons affirmer qu'il les a laissées complètement revêtues de beauté et de dignité » (2). *Corona benignitatis* !

La vue de ces beautés ne fait qu'aviver dans l'esprit et le cœur du contemplatif la soif de la vraie Beauté. C'est ce que nous dit le commentaire de la strophe suivante « *Ah ! qui pourra me guérir* », etc. « Les créatures ont donné à l'âme quelque connaissance de son Bien-Aimé ; elles lui ont montré qu'elles portent en elles des *vestiges* de sa beauté et de son excellence ; l'âme a vu grandir ainsi son amour pour lui ; par là même, la douleur de son absence s'est accrue. Plus en effet l'âme connaît Dieu, plus elle est anxieuse de le voir... tel qu'il est » (3).

Dans les strophes treizième et quatorzième, l'âme parvenue à un plus haut degré d'« union divine », trouve là le repos et la lumière. « Elle jouit d'une manière profonde de *la sagesse de Dieu qui resplendit dans l'harmonie des créatures*... L'Epouse déclare que son Aimé est toutes ces choses... Elle vérifie par expérience cette parole de saint François d'Assise : « Mon Dieu et mon Tout » (4). Le saint troubadour d'Assise, le chantre exquis des créatures vient fort à propos faire le lien entre nos deux mystiques. Le premier est peut-être plus didactique, le second plus lyrique, au moins dans ses poèmes. Tous les deux sont d'accord pour mettre la spéculation à mi-chemin de l'ascension vers Dieu. La combustion

(1) *Ibid.*, p. 714.
(2) *Ibid.*, p. 715.
(4) *Ibid.*, p. 716.
(4) *Ibid.*, p. 753.

est déjà bien avancée. C'est la flamme sans fumée. Le mot de Hugues se vérifie : « dans la méditation, la componction ; dans la spéculation, l'admiration, l'« exsultatio », le transport de joie » (1).

La troisième étape est la *contemplation.*

Qu'est-ce que la contemplation ? Nous sommes d'abord un peu surpris par la vague définition que Hugues nous en donne. Il l'oppose à la méditation : « La contemplation est un regard pénétrant, perspicace et libre de l'esprit (*animi*) embrassant de toutes parts les objets à percevoir ». Quels objets ? Il oppose contemplation et méditation : « Entre la méditation et la contemplation il y a cette différence que la méditation porte sur des choses cachées à notre intelligence ; la contemplation, au contraire, a pour objet des choses qui nous sont manifestes, soit par leur nature, soit selon notre capacité. Autre différence : la méditation se limite à sonder une seule chose ; la contemplation se répand à saisir bien des choses, voire même toutes choses. La méditation est une certaine acuité (*vis*) de l'esprit (*mentis*), enquêteuse et sagace, qui s'efforce de découvrir l'obscur et de débrouiller le complexe. La contemplation est cette vivacité de l'*intelligence* qui, embrassant toutes choses d'un regard, les saisit d'une vision claire. Et ainsi, d'une certaine manière, ce que la méditation cherche, la contemplation le possède » (2).

Encore une fois, de quels objets s'agit-il ? Notre impression de vague vient de l'équivoque même du mot. Ce mot a deux sens, et nous avons déjà rencontré le premier. « Il y a deux sortes de contemplations : l'une, qui vient en premier lieu et qui est celle des commençants, consiste dans la considération des créatures ; l'autre, qui vient après et qui est celle des parfaits, consiste dans la contemplation du Créateur. Dans les *Proverbes*, Salomon a comme marché en méditant [sur la faiblesse de l'homme] ; dans l'*Ecclesiaste*, il s'est élevé au premier degré de la contemplation [en considérant la beauté et aussi la vanité des créatures] ; dans le *Cantique des cantiques*

(1) *Miscellanea*, t. 177, col. 493-494.
(2) *In Ecclesiasten*, P. L., t. 175, col. 117.

il s'est transporté au plus haut degré [la contemplation de Dieu même] » (1).

L'objet de la contemplation proprement dite, c'est Dieu. Il faut nous reporter à la triade fondamentale que nous rappelions plus haut : « Il y a trois yeux : l'œil de la chair, l'œil de la raison ; l'œil de la contemplation. L'œil de la chair est ouvert ; l'œil de la raison est myope ; l'œil de la contemplation est fermé et aveugle. L'œil de la chair voit le monde et ce qui est dans le monde ; l'œil de la raison voit l'esprit (*animus*) et ce qui est dans l'esprit ; l'œil de la contemplation voit Dieu et ce qui est en Dieu » (2).

Adam avait le privilège de voir Dieu. En quoi consistait ce privilège ? Il est malaisé de répondre. Hugues est circonspect : « Dans les questions qui sont si éloignées de notre capacité, il faut que nous distinguions des affirmations qui ne sont pas douteuses celles qui ne sont que probables... Il n'est pas douteux qu'Adam ait eu la connaissance de son Créateur... non cette connaissance qui est reçue du dehors par l'oreille seulement, mais plutôt celle qui est reçue du dedans par l'inspiration ; non celle par laquelle Dieu absent est aujourd'hui cherché par les croyants au moyen de la foi, mais celle par laquelle il était vu alors comme présent, au moyen de la contemplation... Le mode de cette connaissance que nous attribuons au premier homme, il est difficile de l'expliquer... » (3).

Ce privilège mystérieux, il faut le récupérer. Cette œuvre de création détruite, il faut la « restaurer ». Il le faut ; c'est tout le plan de Dieu et ce doit être tout le but de l'homme. C'est aussi toute la doctrine de Hugues de Saint-Victor qui tient en ce dyptique : *Opus conditionis, Opus restaurationis.* Il faut que l'homme réapprenne à voir Dieu. C'est à quoi doit tendre toute la religion et toute la philosophie unies étroitement ou plutôt fondues en une seule réalité. Car en ce grand moment de la pensée humaine, en tout cas dans le cerveau

(1) *Ibid.*

(2) *In Hierarchiam*, col. 117 ; cf. *De Sacramentis*, col. 329 et bien d'autres passages, en particulier *Miscellanea*, col. 471 où il est répété expressément que la contemplation voit Dieu et ce qui est en Dieu.

(3) *De Sacramentis*, col. 270.

de Hugues, il n'y a pas de distinction entre religion et philosophie, et la théologie elle-même, au sens le plus noble du mot, n'est qu'une partie, le suprême degré, de la philosophie.

Reprenons la lumineuse triade. L'œil de la chair est intact ; la connaissance du monde extérieur ne pose donc aucun vrai problème. L'œil de la raison est myope. L'homme qui voit assez clair dans les réalités ne voit pas du tout clair dans les causes et il voit encore moins clair dans son âme qui est l'objet propre auquel il doit appliquer sa raison. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater la vaine application et le profond désenchantement de l'Ecclésiaste lui-même. Quant à Dieu, Hugues et Jean de la Croix sont d'accord, nous l'avons vu, pour conclure que la raison seule est absolument impuissante, sinon à savoir que Dieu est, du moins à savoir qui il est, à le connaître, à le « voir » assez pour entrer avec lui dans cet étroit contact auquel Adam était admis, présage de l'union plus étroite encore à laquelle il était promis.

La raison, dans l'œuvre de la restauration, a, pour ainsi dire, deux faces (1) : la face inférieure, la « ratio infra ou deorsum », qui, « informée » par l'imagination, produit la science ou prudence, et la face supérieure, la « ratio supra ou sursum », qui, « informée » au-dedans par la présence divine produit la sagesse ou l'intelligence (l'*intelligentia* qu'il faut distinguer de l'*intellectus*, faculté d'abstraire). La première raison est la « ratio ad humana » ; la seconde est la « ratio ad divina » (2). C'est le lieu de rappeler et de compléter le texte cité plus haut : « Ceux qui ont l'esprit de Dieu ont aussi Dieu ; ceux-là voient Dieu parce qu'ils ont l'œil illuminé par lequel on peut voir Dieu et ils sentent ce qu'il est lui-même, non en autre chose ni selon quelque autre chose qui n'est pas lui-même, mais ils le sentent lui-même et en lui-même, tel qu'il est présent. Ce qu'est Dieu ne peut se dire parce que c'est ineffable, parce que c'est impensable. Cela se sent et ne s'exprime pas » (3).

(1) Parfois au lieu de trois yeux Hugues parle de deux yeux : *oculus carnis* et *oculus mentis*, ou encore *oculus cordis*. Notons la relative équivalence de *mens* et de *cor*. Le « cœur » comprend la « ratio ad humana » et la « ratio ad divina ».

(2) *De unione corporis et spiritus*, P. L., t. 177, col. 289.

(3) *In Hierarchiam*, col. 976.

Rien encore une fois n'implique l'idée de dons exceptionnels. Ces grâces appelées « illumination », ou « aspiration » ou « inspiration » semblent promises à toute âme rachetée, « restaurée », qui manifeste de la bonne volonté. Cette raison ainsi illuminée porte trois noms ou, si l'on veut, présente trois aspects à peine différents, qu'il sera intéressant de comparer pour comprendre un système si éloigné des nôtres. Ces trois noms sont : *foi, sagesse, contemplation.*

Le don de contemplation perdu, par Adam a été remplacé par la *foi.* « Si le souverain bien de l'homme était la contemplation de Dieu présent et si c'est avant tout pour en jouir que nous croyons que le premier homme a été créé, c'est à bon droit que la foi par quoi l'homme commence de *voir* en quelque sorte Dieu absent est présentée comme le commencement de son bien et le point de départ de sa restauration... L'homme, par la foi, est à nouveau illuminé de façon qu'il puisse voir et connaître Dieu » (1).

« Cette restauration progresse selon les accroissements de la foi, à mesure que l'homme est plus illuminé par la connaissance et plus enflammé par l'amour » (2).

« Deux choses en effet constituent la foi : la connaissance et le sentiment (*affectus*)... Dans le sentiment se trouve la substance (c'est-à-dire l'essentiel) de la foi ; dans la connaissance, la matière... car c'est le sentiment lui-même qui est la foi : *credere est in affectu* » (3). Cet affectus s'appelle encore dévotion. Les progrès de la foi comportent trois degrés que Hugues énumère souvent : la piété choisit ; la raison approuve ; c'est la pureté qui étreint. Ces progrès aboutissent à la contemplation aussi parfaite qu'elle peut être ici-bas : « Affermi par les motifs qu'apporte la raison, l'esprit (*animus*) se trouve excité à une plus grande dévotion pour la religion divine ; la dévotion le purifie si bien que son cœur pur commence, en quelque sorte, à savourer d'avance l'objet que la foi et la dévotion le poussent à connaître. Ainsi, par des enseignements invisibles, par une secrète et familière visite, la conscience

(1) *De Sacramentis legis naturalis et scriptae* P. L., t. 176, col. 40.
(2) *Ibid.*, P. L., t. 176, col. 40.
(3) *De Sacramentis*, P. L., t. 176, col. 331.

purifiée se trouve chaque jour plus instruite et plus assurée de son Dieu. C'est au point que déjà, en quelque manière, elle le possède présent par la contemplation, et que nulle raison désormais ne pourrait la détourner de sa foi en lui et de son amour pour lui ; » (1).

Ce qu'il faut retenir c'est que la foi est avant tout sentiment, quelle que soit l'indispensable nécessité de « l'approbation » rationnelle. Et c'est que la fermeté de cette foi-ardeur dépend avant toutes choses de la « pureté de l'intelligence », de la « pureté du cœur », c'est tout un (2).

La notion de *sagesse* se rapproche tellement de la notion de foi qu'on est amené à les confondre. Hugues fait de la sagesse un éloge enthousiaste. Voici en quels termes il commence le *Didascalicon* qui n'est qu'un traité de la lecture, mais de la « lecture divine » ; « De toutes les choses qu'il faut demander la première est la sagesse en laquelle consiste la pleine réalisation (*forma*) du bien parfait. La sagesse illumine l'homme et lui apprend à se connaître lui-même, lui qui a été semblable à tout le reste, tant qu'il n'a pas compris qu'il a été fait supérieur à tout le reste. En effet l'esprit (*animus*) immortel éclairé par la sagesse aperçoit sa supériorité et reconnaît combien il est déshonorant de chercher hors de lui quoi que ce soit alors que ce qu'il est lui même pouvait lui suffire » (3).

Ainsi, la raison que nous avons vue tout à l'heure illuminée par la foi se trouve maintenant illuminée par la sagesse. Appliquée à voir l'intérieur de l'homme, qui est son domaine propre, il faut qu'elle soit éclairée d'une lumière supérieure pour connaître ce qui fait sa grandeur. Qu'est-ce que la sagesse ? Nous retrouvons dans la définition les deux éléments de la foi : la connaissance et l'amour : « La sagesse c'est connaître et

(1) *Ibid.*, col. 333.

(2) *Ibid.*, col. 333. Noter que la fin du chapitre doit être corrigée d'après les meilleurs manuscrits : au lieu de *per veritatem* apprehendere, lire *per puritatem*... Cf. t. 177, la « sentence » LXVI des *Miscellanea* : *per puritatem apprehendere... per puritatem assertionem apprehendunt.* Et ces résumés si denses : « in affectione fides est... Potest cognitio fidei sine omni fide esse ; fides autem sine cognitione esse omnino non potest, et tamen aliquando supra cognitionem esse potest, quoniam fides est etiam de fide ».

(3) *Didascalicon*, P. L., t. 176, col. 741.

aimer le bien » (1). Il dit ailleurs : « La sagesse c'est connaître le vrai et aimer le bien ». Mais, de même que la foi, la sagesse est avant tout amour ; c'est ce qui la distingue de l'« intelligentia », qui exprime exclusivement la connaissance. « *Quae sursum sunt sapite*, dit-il après saint Paul (Col. III, 2). Et il commente : Qu'est-ce que sapere ? Sapere c'est aimer ; éprouver du goût c'est aimer, la sagesse est amour » (2).

La recherche de la sagesse s'appelle philosophie. Il importe beaucoup de décanter ce mot de tous les sens qu'on lui a donnés depuis (3). Hugues, à la suite de Boëce, tient à lui garder sa pureté première, son vrai sens exprimé par le mot : « Philosophie se traduit amour de la sagesse. Mais ce n'est pas (ici-bas) cet amour dont on aimerait une sagesse parfaitement connue ; c'est un amour qui fait désirer davantage une sagesse à peine goûtée. Ce désir excite le zèle, presse l'esprit à tendre de tout son effort vers la possession complète de la vérité (4).

Bref, la sagesse, comme la foi, a des accroissements ; la philosophie est une montée. De cette montée on connaît les degrés, classiques à cette époque : Logique, Mécanique, Ethique, Théorique. Mais Hugues a sa synthèse personnelle. Il ramène tout à la notion de sagesse et il tient à souligner les étapes de l'ascension

« La sagesse embrasse toutes les branches de l'activité en tant que réglées par la raison. Cette activité est ou divine ou humaine, selon que nous tendons à restaurer en nous l'image divine ou à pourvoir aux nécessités de la nature humaine... En conséquence, il faut partager la sagesse en deux parties : l'intelligence et la science. D'autre part, comme l'intelligence s'applique et à la recherche de la vérité et à l'examen des mœurs, nous la divisons en deux espèces : la théorique et l'éthique. La science, ayant en vue les activités physiques,

(1) *In Ecclesiasten*, P. L., t. 175, col. 179.
(2) *Ibid.*, col. 195.
(3) Hugues était pour ses contemporains : « Hugo philosophus ». Essayons de comprendre ce mot comme on le comprenait alors et comme il l'entendait lui-même.
(4) *Epitome in Philosophiam.*

s'appelle justement mécanique ou bâtarde » (1). Ce dernier terme, fondé sur une fausse étymologie, ne comporte aucun dénigrement, car toutes les occupations humaines, y compris les plus humbles, sont incorporées à la philosophie », *secundum rationem suam, non secundum administrationem* ».

Une autre classification marque mieux l'ascension. Elle distingue deux sagesse : la sagesse inférieure et la sagesse supérieure : « Tous les arts naturels sont au service de la science divine et la sagesse inférieure, bièn ordonnée conduit à la supérieure » (2). Cette « science divine » est la Sainte Ecriture et cette sagesse supérieure, la possession de Dieu.

Voici enfin une synthèse plus significative encore et plus éclairante : Après avoir rappelé les trois autres parties, il en vient à la théorique : « Celle-ci comprend d'abord la mathématique, puis la physique, enfin la théologie, dans lesquelles la contemplation de la vérité, *comme par des degrés de contemplations*, s'élève jusqu'au sommet. La mathématique observe (*speculatur*, terme technique pour toute observation externe) les formes visibles des choses visibles. La physique scrute les causes invisibles des choses visibles. La théologie contemple les substances invisibles et les natures invisibles des substances invisibles. Il y a en elles comme une progression, une montée de l'esprit (*mentis*) qui s'élève à la connaissance du vrai. C'est ici le sommet de la philosophie, la perfection de la vérité, que rien ne peut dépasser pour l'esprit (*animo*) en contemplation » (3). La théologie est au bout de la philosophie et ne s'en distingue que comme la fleur de sa tige.

Nous retrouvons en somme « la ratio ad humana » et la « ratio ad divina » ; la « ratio infra » et la « ratio supra », la raison laissée à ses lumières et la raison illuminée. Il n'y a de foi que si la raison est illuminée ; il n'y a de sagesse que si la raison est illuminée.

Ici encore, la condition pour être illuminé c'est d'être pur. « Les insensés, dit l'Ecclesiaste, marchent dans les ténèbres... Ce n'est pas que les insensés ne voient rien ; beaucoup d'entre

(1) *Didascalicon*, P. L., t. 176, col. 747.
(2) *De Sacramentis*, t. 176, col. 185. Cf. même tome, col. 20.
(3) *In Hierarchiam*, P. L., t. 175, col. 927 et 928.

eux voient très loin, mais dans ce qu'ils voient, ils ne voient pas la vérité. Ils voient le visible et ils ne voient pas l'invisible. Et dans ce qu'ils voient, ils pensent qu'il y a un bien, qui n'est pas ; et dans ce qu'ils ne voient pas ils ne savent pas qu'il y a un bien, qui est. La délectation de la chair et le charme des voluptés ont aveuglé leur cœur de telle sorte qu'ils ne voient pas la vérité... Il est difficile à un homme mortel d'élever vers la contemplation de la sagesse d'en haut un cœur pressé de désirs terrestres. Cependant comme la sagesse est lumière et que tous ceux qui se détournent de sa contemplation sont dans les ténèbres, il faut que tout homme, en cette vie mortelle, applique son zèle à chercher et à découvrir la sagesse. Car la sagesse de l'homme en cette vie consiste à chercher la sagesse. Pour ce qui est de la trouver et de saisir parfaitement la vérité, c'est un bien qui n'est pas donné à cette vie mais qui est réservé pour la vie future » (1).

Chercher la sagesse. Les éditeurs mettent un S majuscule, et ce n'est pas sans quelque raison, car après la sagesse subjective il nous faut voir la sagesse objective. La sagesse n'est pas une abstraction. Elle est vivante. La Sagesse c'est Jésus-Christ ; il est la Sagesse du Père. Cette vérité est affirmée partout et jusque dans ce titre au premier abord étrange, *De Sapientia Christo et sapientia Christi* (2). Dans cet ouvrage il est en outre enseigné, thèse à notre point de vue très importante, que « tous ceux qui voient sont illuminés par la Sagesse ; mais plus excellemment ceux qui la voient elle-même... Une âme douée de sagesse est une âme qui participe à cette Sagesse (à quelque degré que ce soit de l'échelle philosophique hugonienne). Il y a donc une seule Sagesse par laquelle tous sont sages, mais non pas sages de la même manière... » (3).

Non seulement les sages sont illuminés par cette Sagesse ; mais c'est cette Sagesse que contemplent les sages. « Le spirituel, dit saint Paul, juge toutes choses... Une est la Sagesse et en elle sont toutes choses, et toutes choses en elle ne sont

(1) *In Ecclesiasten*, P. L., t. 175, col. 196, 197.
(2) Les éditions imprimées portent : *De sapientia animae Christi*, P. L., t. 176, col. 845 à 856.
(3) *Ibid.*, col. 849 à 851.

pas autre chose qu'elle-même. Là, un est tout et tout est un... Grandeur et simplicité, unité et universalité vont de pair. Il n'y a qu'un seul bien et dans ce seul bien est tout bien... » (1). La même doctrine est affirmée avec la même tranquille audace — les mystiques n'ont-ils pas toujours été plus ou moins soupçonnés de côtoyer le panthéisme ? — dans le commentaire sur la Hiérarchie : « Que penses-tu que signifie voir la sagesse de Dieu ? Quand tu vois ce monde, que de choses tu vois en lui ! Et ce tout que tu vois il vient tout entier de là, il est tout entier là où est la sagesse de Dieu... Quand donc tu entends dire : sagesse de Dieu, pense à ce tout, car ce tout est en elle, et la voir c'est voir ce tout. C'est en elle que sont vues toutes les choses créées et en elle est vu celui qui a tout créé » (2).

Quoi d'étonnant ? « Celui qui voit de l'œil de la contemplation voit Dieu et ce qui est en Dieu ; celui qui voit de l'œil de la raison, illuminé par la contemplation, voit les choses qui sont dans l'esprit (*in animo*), et par elles et en elles il voit aussi les choses qui sont dans le monde. Celui qui voit tout peut juger de tout parce que rien n'est soustrait à son jugement, rien n'est caché à sa connaissance : voilà pourquoi le spirituel juge tout » (3).

Ainsi, tous les attributs de la foi peuvent s'appliquer à la sagesse, et réciproquement. La *contemplation* n'est que l'aboutissement de l'une et de l'autre, ou mieux, pour employer une belle comparaison de Hugues : « L'arbre de la sagesse prend sa racine dans la foi et s'épanouit, fructifie, dans la contemplation » (4).

En divers endroits saint Jean de la Croix définit la CONTEMPLATION. Tantôt, et le plus souvent il la présente comme une

(1) *Miscellanea*, P. L., t. 177, col. 469 et s. « Telle est cette lumière spirituelle que lorsqu'elle s'offre pour illuminer, ceux qui la voient voient tout... Il est tout Bien. Les yeux cherchent leur joie ; ce Bien vient et dit : la lumière, c'est moi. Les oreilles cherchent leur joie ; ce Bien vient et dit : le cantique c'est moi. Quand crie la bouche, il dit : je suis la saveur ; le nez, il dit : je suis le parfum ; le toucher, il répond : je suis la douceur. Je suis tout, et le tout que je suis est tout Bien ; et qui me possède possède tout... ».

(2) *In Hierarchiam*, P. L., t. 175, col. 1064.

(3) *Miscellanea*, col. 471.

(4) *De Archa Noe morali*, col. 647 à 662.

opération divine : « La contemplation n'est pas autre chose qu'une infusion sécrète, paisible et amoureuse de Dieu qui à l'occasion embrase l'âme de l'esprit d'amour » (1). En ce sens, pour lui comme pour Hugues, elle s'identifie à la Sagesse divine : « Il n'est pas possible que cette sagesse souveraine et ce langage de Dieu puissent être reçus si l'esprit n'est pas dans un silence profond... » (2). Tantôt il considère l'état de l'âme contemplative et il y discerne les deux mêmes éléments que Hugues : « Dieu comble l'âme de biens spirituels en l'élevant à la contemplation qui est tout à la fois la connaissance et l'amour de lui-même, c'est-à-dire une connaissance amoureuse » (3).

Elle s'appelle encore « théologie mystique » (4) laquelle s'oppose à la théologie scolastique (5).

Qui dit mystique dit caché, secret. C'est ici que saint Jean de la Croix nous surprend au premier abord et même nous déconcerte. Il vit dans un temps et dans un pays où l'antithèse est considérée comme un régal littéraire de premier choix, nous voulons dire ces chocs de mots ou d'idées subtils, piquants, parfois ahurissants, du moins pour notre goût, que les Italiens appelaient des concetti et les Français des pointes. Saint Jean ayant à présenter un plat austère a voulu le relever de ce condiment. Ne parlons pas de l'antithèse qui existe, entre ces poèmes si obscurs et ces commentaires qui visent à être si clairs ; de l'antithèse entre ces strophes dont le sens apparent est si charnel et le sens véritable si spirituel. Il invoquait pour sa justification le Cantique des cantiques (6).

Mais on peut dire que toute sa doctrine mystique est exprimée par une antithèse paradoxale, et la plus piquante qui soit. La contemplation est tour à tour une *lumière qui enténèbre* et une *obscurité qui éclaire.* L'auteur se garde d'émousser les angles ; il les aiguise : « Cette lumière de la foi est pour l'âme comme une obscurité profonde... une nuit obscure, et

(1) *La Nuit obscure*, p. 521.
(2) *La Vive Flamme d'amour*, p. 999.
(3) *Ibid.*, p. 995.
(4) *La Nuit obscure*, p. 558, 625. Cf. *Le Cantique spirituel*, p. 795.
(5) *Le Cantique spirituel*, prologue, p. 675.
(6) *Ibid.*, p. 674.

c'est ainsi qu'elle l'éclaire, et plus elle la plonge dans les ténèbres, plus elle lui donne sa lumière. C'est en l'aveuglant au point de vue naturel qu'elle lui donne sa lumière » (1). De tels textes abondent. Et l'auteur ne manque pas d'illustres garants. Trois ou quatre fois est rappelé le fameux hibou d'Aristote, lequel devient ici chauve-souris, l'animal aveuglé par la lumière ; autant de fois le mot de Denys appelant la contemplation « un rayon de ténèbres ». L'auteur ne manque pas de citer nommément des autorités aussi respectables. Il trouve surtout dans l'Ecriture sainte des textes qu'il est facile d'accommoder. « Nous voyons une figure de la foi dans cette nuée qui séparait les enfants d'Israël des Egyptiens... C'était une nuée ténébreuse, mais elle éclairait cependant la nuit (Exode, XIV, 20). Phénomène admirable : tout en étant ténébreuse elle éclairait la nuit... La foi éclaire, avec ses ténèbres, les ténèbres de l'âme... L'homme qui est dans les ténèbres ne pouvait être convenablement éclairé que par d'autres ténèbres comme nous l'enseigne le psalmiste en ces termes : « le jour annonce la parole au jour et la nuit transmet la science à la nuit » (Ps. XVIII, 3)... De là il faut déduire que la foi, qui est une nuit obscure, éclaire l'âme qui est dans l'obscurité, et c'est ainsi que se vérifie ce que David dit à ce propos : « La nuit sera ma lumière au milieu de mes délices » (Ps. CXXXVIII, 11), ce qui équivaut à dire : « dans les délices de ma pure contemplation et de mon union avec Dieu, la nuit de la foi sera mon guide » (2).

Une obscurité qui éclaire, une nuit qui est lumière, une lumière qui est nuit, voilà certes un paradoxe piquant, de quoi satisfaire les esprits les plus subtils et les plus raffinés. Des exégètes ne manqueront pas qui découvriront dans ces

(1) *La Montée du Carmel*, p. 100. Ce passage, et bien d'autres semblables, ne fait-il pas penser au mot de Montaigne : « Il faut nous esblouir (nous aveugler) pour nous guider » (Apologie de Sebond). M. Jacques Chevalier a bien vu « l'accord entre le clairvoyant scepticisme du gentilhomme français et le mysticisme ardent de cette fille d'Espagne (*Histoire de la Pensée*, t. II, p. 639). Il s'agit de sainte Thérèse ; mais on ne saurait la séparer de son fils spirituel.

(2) *Ibid.*, p. 101. L'ombre aussi est la lumière. « *Le Saint-Esprit te couvrira de son ombre*, dit l'Ange. Il faut savoir que chaque chose produit une ombre qui est en rapport avec sa forme et ses propriétés... L'ombre d'une chose ténébreuse sera ténébreuse comme elle ; mais l'ombre d'une lumière sera également lumière comme elle » (*La Vive Flamme d'amour*, p. 983).

antithèses d'insondables profondeurs. L'auteur n'a voulu, pensons-nous, que capter l'attention de ses lecteurs par ces appâts dont ils sont friands. La profondeur y est ; mais comme dans l'Evangile, transparente. Notre bon saint présente lui-même dès le début la clé de l'énigme et cette clé c'est le sens qu'il donne au mot *nuit*. Tout est clair quand on sait que la nuit n'est que l'entière privation, le total détachement, métaphore bien trouvée et par ses soins bien justifiée.

Avec lui on peut dire, sans paradoxe, que cette nuit *éclaire* tout, car ce détachement est partout ; il est la condition si nécessaire, si immédiate et même si suffisante à elle seule de toute illumination et de toute contemplation qu'on peut confondre la nuit avec la foi, avec l'illumination et avec la contemplation. On dit : « La nuit de l'esprit, *qui est la foi*, prive de toute lumière et l'entendement et les sens (intérieurs) » (1). Et on peut dire : « Cette nuit *que nous appelons contemplation* produit deux sortes de ténèbres ou de purifications chez les spirituels, selon les deux parties de l'homme, la sensitive et la spirituelle... » (2).

Tous les termes finissent pas être équivalents, interchangeables : « Appliquons, dit-il, cette strophe (la première de la *Nuit obscure*) à la purification, à la contemplation, au dénûment ou pauvreté d'esprit, car tout cela signifie presque une même chose ; » (3). Ou encore : « Cette nuit obscure, influence de Dieu dans l'âme, qui la purifie de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, aussi bien naturelles que spirituelles, les contemplatifs *l'appellent contemplation infuse*, ou théologie mystique ; » (4). Ainsi tout est nuit jusqu'à la contemplation elle-même. Aussi bien nous est-il dit, tout le long de la *Nuit obscure*, que cette infusion secrète, paisible et amoureuse de Dieu, ne se produit qu'aux prix des plus grandes souffrances.

En somme, influencé par l'auteur de la *Hiérarchie*, Hugues s'attache avec plus de complaisance à l'illumination ; l'austère saint espagnol, instruit par de rudes expériences, et par la

(1) *La Montée du Carmel*, p. 95.
(2) *La Nuit obscure*, p. 508.
(3) *Ibid.*, p. 556.
(4) *Ibid.*, p. 558.

méditation de l' *abneget* et par une psychologie profonde et réaliste donne plus d'importance à la purification. Il voit Dieu en tout et tout en Dieu.

Mais il semble que tous les deux seraient d'accord pour exprimer le plus haut degré de la contemplation par ce mot de saint Paul qu'ils citent tous les deux : « L'homme spirituel juge toutes choses ». A ces sommets, dit saint Jean, l'âme jouit d'une manière profonde de la sagesse de Dieu qui resplendit dans l'harmonie des créatures et les œuvres du créateur... L'épouse y déclare que son Aimé est toutes ces choses en lui-même et pour elle... Il demeure entendu que ces perfections se trouvent en Dieu éminemment et d'une manière infinie ; mieux encore, que chacune de ces grandeurs (des créatures) est Dieu, et que par conséquent, lorsque l'âme s'unit à Dieu, elle sent que toutes ces choses ne sont qu'un seul être avec lui. C'est là ce qu'éprouvait saint Jean quand il disait : « Ce qui a été fait était vie en lui ».

Saint Jean de la Croix prévient toute interprétation panthéiste : « Il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit ici d'une vision des choses dans la lumière de gloire ni des créatures en Dieu, mais seulement du fait que, en raison de ce qu'elle possède, l'âme sent que Dieu est tout pour elle » (1). « Mon Dieu et mon tout ! ». C'est saint François d'Assise qui a trouvé la formule. Mais comme à peine sensible est le passage de la spéculation à la contemplation !

Pour nos deux mystiques, le terme est *l'union*. A la fin, le bois et le feu ne doivent faire qu'un, non seulement sans fumée, mais même sans flamme. Depuis le *Cantique des cantiques*, cette union est symbolisée par des fiançailles. Pour Hugues, nous l'avons vu, toute âme chrétienne est appelée aux divines fiançailles et doit s'y préparer (2).

Nous avons entendu notre auteur nous décrire cet heureux

(1) *Le Cantique spirituel*, p. 752, 753.

(2) Hugues parle de *fiancée* ; c'est ainsi que la langue latine, et ici tous les contextes nous invitent à traduire *sponsa*. Jean de la Croix, dans le passage que nous venons de citer et ailleurs, parle d'*épouse*. La confrontation qui nous reste à faire des deux doctrines expliquera et justifiera cette différence.

terme de la contemplation : « Après avoir trouvé la vérité et la parfaite charité, on ne cherche plus rien en dehors de cet unique bien ; on se repose doucement dans une souveraine tranquillité et une complète félicité, en proie au seul feu de l'amour : c'est la contemplation » (1).

Cet état bienheureux est décrit dans le *Soliloque des gages de l'âme* (2), c'est-à-dire des gages donnés à l'âme par son divin fiancé. Ce soliloque est en fait un dialogue où l'homme s'entretient avec son âme. La fameuse allégorie est évoquée : « Tu sais, dit l'homme, que l'amour est un feu et le feu cherche un aliment pour brûler. Prends garde d'y jeter ce qui ne produit que fumée et mauvaise odeur. Dis-moi ce que tu aimes, je te dirai ce qu'est ton amour. L'amour qui t'unit à un objet te transforme en sa ressemblance... ».

« Tu as un fiancé et tu l'ignores ; c'est le plus beau de tous, mais tu n'as pas vu son visage... Il n'a pas voulu encore se présenter à toi, mais il t'a envoyé des présents ; il t'a donné un gage d'amour, un signe de tendresse... Gage unique, don magnifique. Quel est-il ? Regarde cet univers... » Et l'âme est invitée à cette spéculation qui est la contemplation d'amour des commençants. Eblouie de tant de prévenances elle sent monter en elle un désir inquiet : « Puisque j'ai été choisie, pourquoi ne suis-je pas tout de suite admise aux embrassements de ce fiancé... ? ».

Elle oublie le devoir de purification : « Comment peux-tu demander d'être admise si tôt à cette couche de pudeur et de chasteté avant d'avoir par des soins et une diligente toilette recouvré ta beauté première ? Voilà le motif pourquoi ton fiancé te refuse encore sa présence, ne t'admet pas à la douceur des embrassements et des baisers mutuels... Tu dois d'abord cultiver ta beauté, orner ton visage, ordonner ton vêtement, effacer tes taches, corriger tes mœurs, garder la discipline et, par une transformation complète, te rendre digne d'un tel fiancé... Rappelle-toi comment Esther sut se rendre digne du roi Assuérus... ». Et l'homme décrit longuement les préparatifs de cette auguste reine.

(1) *In Ecclesiasten*, col. 117, cf. *supra*.
(2) *Soliloquium de arra animae*, P. L., t. 176, col. 951 à 970.

L'âme purifiée épouve de véhéments désirs qu'elle essaie de décrire : « Quel est ce je ne sais quoi de doux qui m'émeut parfois à son souvenir et me pénètre avec tant de force à la fois et de douceur que je suis tout entière comme hors de moi-même. Je me sens soudain toute changée et renouvelée, et j'éprouve un bien-être que je suis incapable d'exprimer. La conscience est éclairée par la joie ; la misère de toutes les douleurs passées est oubliée, l'âme exulte ; l'intelligence voit clair ; le cœur est illuminé ; les désirs paraissent satisfaits... Je tiens dans mes bras je ne sais quoi, et je tâche de toutes mes forces de le retenir toujours et de ne jamais le perdre... Comme si elle avait trouvé en lui le terme de ses désirs mon âme ne cherche plus rien, ne convoite plus rien. N'est-ce pas là le Bien-Aimé... ? ». « C'est vraiment le Bien-Aimé qui te visite, répond l'homme à son âme. Mais il vient invisible, il vient caché, il vient incompréhensible. Il ne vient point se prodiguer tout entier, mais seulement se donner à goûter ; non remplir ton désir, mais attiser ton amour. Il t'offre les prémices de sa tendresse, non la plénitude d'une parfaite satiété ».

Ce ne sont que des fiançailles ; le mariage n'aura lieu qu'au ciel. « Celui qui un jour s'offrira pleinement à ta vue et à ta perpétuelle possession, maintenant de temps en temps, pour te faire connaître combien il est doux, t'offre un avant-goût de lui-même. Console-toi, en attendant, de son absence quand par sa visite il te soutient et t'empêche de défaillir. Mon âme, nous avons assez dit ; après tous ces bienfaits ne reconnais que lui, n'aime que lui, ne suis que lui, ne t'attache qu'à lui, ne possède que lui. — C'est là, répond l'âme, ce que je souhaite ce que je désire, ce que je convoite de toute l'ardeur de mon cœur ».

C'est surtout dans le *Cantique spirituel* que saint Jean de la Croix décrit la douceur des divines fiançailles, douceur exprimée sous d'aimables symboles dans les strophes treizième et quatorzième que nous avons déjà rencontrées. Il existe, dit notre docteur, un « état des fiançailles spirituelles avec le Verbe, Fils de Dieu... En cet heureux état cessent enfin les

angoisses véhémentes... Elle inaugure un état de paix, de délices et d'amour plein de suavité... car elle reconnaît les magnificences du Bien-Aimé et elle en jouit depuis que l'union des fiançailles a eu lieu » (1).

N'entend-on pas ici comme un écho du soliloque de Hugues le victorin ? De part et d'autre le bois est transformé en feu, l'âme est transformée en Dieu. De part et d'autre, c'est la joie, la lumière et la paix. Jean de la Croix évoque à son tour les longs préparatifs d'Esther (2). Il y a cependant une différence. Chez Hugues, la transformation n'est pas totale ici-bas. « Le Bien-Aimé ne se prodigue pas tout entier, mais se donne seulement à goûter ; l'âme ne goûte que les prémices, non la plénitude d'une satiété parfaite ». Ce ne sont que fiançailles. Chez saint Jean il y a dès ici-bas union parfaite, « mariage spirituel ». « Lorsque l'âme s'est montrée durant quelque temps une fiancée pleine d'amour absolu et suave pour le Fils de Dieu, Dieu l'appelle et la place dans son jardin fleuri pour y consommer cet état si glorieux du mariage spirituel avec lui. C'est alors que s'accomplit une telle union des deux natures, une telle communication de la nature divine à la nature humaine que, sans changer leur être, chacune d'elles semble Dieu » (3).

C'est la divinisation du chrétien, non pas crue seulement, mais sentie, mais vécue. Croyons-en notre auteur : « Si cette faveur ne peut avoir toute sa perfection ici-bas, elle dépasse néanmoins tout ce qu'on en peut dire et imaginer ». Ailleurs, Jean précise les différences qu'il y a entre ces fiançailles et ce mariage, et on dirait qu'il a conscience de dépasser Hugues de Saint-Victor : « Dans les fiançailles, il n'y a qu'un consentement mutuel des parties et un accord entre leurs volontés et le fiancé donne gracieusement à son épouse des joyaux et des parures (les « gages »). Dans le mariage, il y a en outre, la communication des personnes et l'union entre elles ; » (4). Nuances subtiles, car le mot *union* est un mot souple qui peut

(1) *Le Cantique spirituel*, p. 751.
(2) *Vive Flamme*, p. 991.
(3) *Le Cantique spirituel*, p. 839.
(4) *La Vive Flamme d'amour*, p. 990.

porter bien des significations sans se briser ; et l'union comprend bien des modes et bien des degrés, depuis l'union du fidèle qui sort du confessionnal ou de la table sainte, jusqu'à l'union qui attend tous les prédestinés dans le ciel. Encore là-haut comportera-t-elle des degrés. Il s'agit ici de l'union *sentie*, dans une joie et une saveur telles que, pas plus que celle du ciel, on ne peut l'imaginer.

C'est cette union-là que saint Jean de la Croix propose et se propose ; c'est ce ciel qu'il veut anticiper ; c'est sur cette montée qu'il nous engage ; le terme en vaut la peine : « Dieu est lui-même le jardin de délices auquel l'âme aspirait ; ce qu'elle désire dans toutes ses œuvres, c'est la consommation et la perfection de cet état (de mariage), car c'est le but qu'elle poursuit avec Dieu ; voilà pourquoi elle n'a pas de repos qu'elle n'y arrive. Elle trouve dans cet état une abondance et une plénitude de Dieu beaucoup plus grande, une paix beaucoup plus sûre et durable, une suavité beaucoup plus parfaite que dans les fiançailles spirituelles. Et en effet, est-ce qu'elle ne repose pas désormais d'une manière habituelle entre les bras de son Dieu ? C'est d'elle, en effet, qu'il faut entendre ce que dit saint Paul aux Galates : « Je vis ; non ce n'est plus moi qui vis ; c'est le Christ qui vit en moi » (Gal. II, 20) (1).

Est-il paradis comparable au ciel ainsi atteint ? « L'âme vivant d'une vie aussi heureuse et fortunée que l'est celle de Dieu, que l'on s'imagine, si c'est possible, ce que doit être cette vie de l'âme. Car, si Dieu ne peut éprouver aucun chagrin, l'âme, non plus, n'en saurait éprouver aucun. Au contraire, elle jouit de Dieu, elle goûte ses délices et sa gloire jusque dans sa substance désormais transformée en Dieu » (2).

Comme il avait donné au mot du Christ *abneget*, Jean donne au mot de saint Paul : « *Je ne vis plus, le Christ vit en moi* », une valeur insondable et comme infinie ; et, d'un bout à l'autre de son œuvre, il nous montre comment ces deux mots se rejoignent ; comment le premier est le chemin rude mais infaillible qui aboutit au second.

Cependant, quelque enthousiaste que soit cette description

(1) *Le Cantique spirituel*, p. 840.
(2) *Le Cantique spirituel*, p. 840.

du « mariage spirituel » et de la délicieuse paix qu'il apporte, il ne faut pas que le mot fasse illusion : le terme atteint par saint Jean de la Croix ne dépasse pas de très loin celui que Hugues avait entrevu. Le mariage spirituel ne saurait être consommé ici-bas ; le juste, quel qu'il soit, vit encore de la foi : « Comme l'âme vit encore d'espérance et qu'elle ne peut manquer de sentir quelque vide, elle se laisse aller à des gémissements... car elle est encore loin de posséder parfaitement l'adoption des enfants de Dieu. C'est alors qu'elle sera consommée en gloire et que tous ses désirs seront apaisés. Quelque intime que soit son union avec Dieu sur la terre, elle ne sera jamais rassasiée et ne trouvera point le repos, tant qu'elle ne contemplera pas sa gloire. Dans l'état où elle est élevée, elle n'en a qu'un avant-goût plein de suavité » (1).

Conclusion. — Que saint Jean de la Croix ait emprunté à Hugues l'allégorie de la *Bûche enflammée*, cela ne fait guère de doute. Il est glorieux pour Hugues de Saint-Victor d'avoir créé cette image remarquable ; d'avoir condensé autour d'elle, illustré par elle, une si belle philosophie, une recherche si méthodique et si passionnée de la Sagesse, c'est-à-dire de Dieu.

Mais il n'est pas moins glorieux pour lui, peut-être, d'avoir inspiré le plus grand des mystiques. Il n'est pas question de plagiat, pas même de dépendance. Le saint moine de Castille avait conçu une doctrine simple, logique, puissamment enchaînée. C'est dans ses rudes expériences spirituelles ; c'est, pourrait-on dire, dans ses non moins rudes expériences matérielles — rappelons-nous le cachot de Tolède — ; c'est dans sa méditation de l'Ecriture sainte et notamment du livre de Tobie (2) qu'il avait découvert la métaphore si personnelle qui... éclaire toute sa théologie : la *nuit*.

Ce n'est qu'après coup, au courant de ses lectures, qu'il a rencontré l'allégorie de Hugues. Il l'a admirée ; il l'a adoptée ; il a vu en cette image l'illustration la plus « parfaite » de toute son expérience et de toute sa doctrine. Il l'a immortalisée et, pour ainsi dire, canonisée. Il s'est, par elle, rattaché à ce grand

(1) *La Vive Flamme d'amour*, p. 932-933.
(2) *La Montée du Carmel*, p. 31, 32.

courant mystique du moyen âge, surtout du grand XIIe siècle, qui voit dans toute créature un signe que les « spirituels » savent comprendre. Sur ce thème il a composé des variations souvent assez différentes de celles de Hugues. Mais ces différences même nous éclairent. Combien sont différents les temps, et les lieux et les milieux et les tempéraments et les cultures ! Mais c'est toujours la même doctrine fondamentale et la même allégorie reste toujours valable. Toujours elle le restera, un peu comme les paraboles de l'Evangile. Elle nous aidera à mieux comprendre l'Evangile et en particulier ce mot divin. « Je suis venu mettre le feu sur la terre ». Comme l'Evangile elle s'applique à tous. Que notre voie soit modeste ou sublime, que nous marchions à pied dans les sentiers de l'ascèse ou que nous élevions notre vol dans les hautes sphères de la mystique, nous avons tous peu ou prou, à réaliser cette allégorie, car nul ne sera transformé en le Feu divin s'il n'est d'abord purifié par ce Feu divin. Nul ne sera sauvé, s'il ne passe ici-bas ou plus tard « comme par le feu » (1).

Cl. Sclafert, S. J.

(1) *I Corinthiens*, III, 15.

Deux opuscules sur la formation des jeunes moines

La tradition bénédictine du moyen âge a laissé peu d'écrits sur la formation des novices. Des trois seuls traités de ce genre qui aient été jusqu'ici publiés, l'un est issu du monastère bénédictin de Christ Church à Cantorbéry (1), un autre vient de l'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris (1a) ; le dernier est du cistercien Etienne de Salley (2) ; un autre cistercien, Adam de Perseigne, a consacré quelques développements aux novices dans l'une de ses lettres (3), et plusieurs « lettres de vocation » nous disent comment les novices du moyen âge concevaient leur vie monastique (4). Mais

(1) *Instructio noviciorum secundum consuetudinem ecclesie Cantuariensis*, éd., D. Knowles, dans *The monastic constitutions of Lanfranc*, Londres, 1951, p. 133-149. Certains des détails donnés dans ce texte rappellent ceux auxquels fait allusion Martinien, racontant ses premières impressions de vie monastique, éd., H. Roux, *L'écrit spirituel du moine Martinien*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 343, II, 17.

(1a) Hugues de Saint-Victor, *De institutione novitiorum*, *P. L.*, 176, 925-952.

(2) E. Mikkers, *Un « Speculum novitii » inédit d'Etienne de Salley*, dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, VIII (1946), p. 17-68.

(3) *Epist.*, *I*, *De institutione novitiorum*, *P. L.*, 211, 583-589 ; édition critique et traduction par J. Bouvet, *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne* (1188-1221), dans *Archives historiques du Maine*, XIII, fasc. 4, Le Mans, 1955, p. 162 ; cf. L. Merton, *La formation monastique selon Adam de Perseigne*, dans *Collectanea Ord. Cist. Reform.*, XIX (1957), p. 1-17. S. Bernard a adressé aux novices plusieurs des développements de ses *Sermones super Cantica*, comme le montrent les rubriques des mss anciens (cf. *Rev. bénédictine*, LXIV (1954), p. 219) et les *capitula* anciens, reproduits dans l'éd., J. Leclercq, C. H. Talbot, H. Rochais, *S. Bernardi opera*, I, Rome, 1957, p. 108 et 112.

(4) Sous le titre *Lettres de vocation à la vie monastique*, dans *Analecta monastica*, III, Rome (*Studia Anselmiana*, 37), 1955, p. 169-197, j'ai édité et signalé un certain nombre de ces lettres : les unes sont écrites par des novices, d'autres sont adressées à des novices. L'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, de Guillaume de Saint-Thierry, n'avait pas été écrite pour des novices, mais fut adressée au Prieur de la Chartreuse du Mont-Dieu à l'intention de ses novices, d'après la préface , *P. L.*, 184, 307 A. Dans son *Speculum caritatis*, II, c. 17-20, *P. L.*, 195, 562-570, Aelred de Rievaulx a inséré les réponses qu'il avait faites aux questions d'un novice. De nombreux extraits de textes monastiques du moyen âge relatifs au noviciat ont été rassemblés par le P. V. Hermans, O. Cist. Ref., *De novitiatu in Ordine Benedictino-Cisterciensi et in iure communi usque ad annum* 1335, dans *Analecta S. Ord. Cist.*, III (1947), p. 94-105. Parmi des *Manuscrits cisterciens dans des bibliothèques d'Italie*, dans *Analecta S. Ord. Cist.*, V (1949), p. 108, j'ai

comment, pratiquement, les y préparait-on ? Les rares textes qui peuvent nous éclairer sur ce problème sont dignes d'intérêt.

I. — Le « De novitiis instruendis » de Gossuin d'Anchin

Le ms. Douai 827 contient un recueil, copié au XVe siècle, de documents relatifs au Bienheureux Gossuin, abbé du monastère bénédictin d'Anchin, dans l'ancien diocèse d'Arras, de 1130 à 1165 : lettres, épitaphes, biographies anciennes, qui sont en partie inédites et mériteront d'être étudiées ailleurs. L'une des deux biographies anciennes du bienheureux Gossuin qui se trouvent dans le volume comporte deux parties : la première seule a été publiée, au XVIIe siècle (5) ; mais la seconde (f. 60v-80) est précédée de ce titre : *Pars secunda de novitiis instruendis.* Il y a là de quoi piquer la curiosité ; l'auteur du catalogue, déjà ancien, des manuscrits de Douai notait que le traité « contient d'excellentes maximes » (6).

A vrai dire, le prologue réserve une déception. En voici, en effet, le texte :

Age nunc, quoniam in praetaxato libello nonnulla de moribus venerabilis abbatis Gozuini notitiae fidelium litterarum apicibus transmisimus, placet ut etiam aliqua de doctrina eius sequentibus sub stili brevitate relinquamus, et omnibus liqueat quod, sicut vir sanctus exemplum religionis discipulis suis praebuit pie vivendo, ita normam iustitiae ostendit recte docendo. Parum quippe illi visum est fundamenta religionis prius a praedecessoribus suis iactata inconcussa servare, quin etiam studuit structuram caelestis aedificii manu, lingua ad summum provehere. Quare non solum gratiam totam Deo invenit, sed et apud potentes quosque et tyrannos huius saeculi gloriam et honorem promeruit, et tamen ad vocem grandis loquelae magis contremuit quam gavisus est, optime memor quoniam laus humana inimica bonis et latrunculus insidians bene operantibus est favor laudis emissus. Quia igitur *frequens meditatio, carnis afflictio est* (7), magis adiudicavimus verbis sapientum, quorum grandis copia penes nos est, illius sensum exprimere, quam aliquid novi commentando scriptitare. Nec quorumdam vituperationes expavescimus, nec laudes adfectamus, qui ad hoc vim ingenii sui destinarunt, ut sciant invidere et aliquid improbare, qui ceterorum vituperatione placere se aestimant, et quia propria merita non habent, semper aliena pessumdare student.

signalé, dans un ms. du XIVe s., une lettre à deux novices du monastère cistercien de Chiaravalle et *ibid.*, X (1954), p. 302, une *Institutio novitiorum* attribuée à S. Bernard dans un ms. du XVe s.

(5) R. Gibbon, *Beati Goswini vita*, Douai, 1620, p. 193-259 ; cf. *Bibliographia hagiographica latina*, Bruxelles, 1898-1899, n. 3626. Le ms. est décrit dans *Analecta Bollandiana*, XX (1901), p. 379.

(6) G. Dehaisnes, *Catal, gén. des mss. des Bibl. publ. des Départements*, VI, Paris, 1878, p. 551.

(7) *Eccle.*, XII, 12.

Ainsi le traité sur la formation des novices telle que la concevait Gossuin a été rédigé par un autre que lui et d'après d'autres que lui-même. Aussi une note marginale, en face du début du texte, est-elle ainsi conçue : *Ea quae secuntur compilata sunt ex libris sanctorum, fratribus erudiendis vel vitiis resecandis satis idonea et accommoda.* Il est vrai que des déclarations de ce genre sont parfois, chez les écrivains du moyen âge, des formules d'humilité, qui n'excluent pas une réelle originalité : les auteurs spirituels, tels un Jean de Fécamp, font souvent œuvre personnelle, bien plus qu'ils ne le disent. Pourtant, ici, le premier texte qui suit le prologue est, de fait, un extrait des *Sententiae* d'Isidore (8), lui-même tiré de S. Grégoire (9).

Mais la déception causée par ces constatations est en partie compensée par le texte lui-même. Il n'y a pas à le publier ici intégralement, puisqu'il n'est pas entièrement neuf. Toutefois les auteurs cités, l'agencement des extraits, les leçons qu'on leur demande ne sont pas sans nous révéler quelque chose de l'esprit du monachisme au XII[e] siècle.

Les sources utilisées sont de caractère patristique. Non qu'elles soient souvent empruntées aux écrivains de l'antiquité chrétienne ; la plupart sont dans ces auteurs monastiques des XI[e] et XII[e] siècles qui, prolongeant réellement l'âge patristique dans le moyen âge occidental, se distinguent à bien des égards de la scolastique déjà en plein développement. C'est pourquoi il est difficile d'identifier tous les auteurs chez lesquels a puisé notre compilateur : les textes du moyen âge monastique ressemblent parfois de si près à ceux des Pères latins, qu'on ne peut guère discerner à quelle époque remontent les extraits qu'on a sous les yeux, lorsque la référence n'est point donnée. Or ce cas se vérifie presque toujours dans notre florilège ; on lit une fois le nom de S. Grégoire (10) et ailleurs un renvoi à « l'abbé de Cluny » : il s'agit alors de Pierre le Vénérable. Mais à ces deux exceptions près, les textes sont anonymes. J'ai cependant pu relever plusieurs emprunts à Cassien, S. Grégoire, S. Anselme, Hugues de Saint-Victor († 1141), S. Bernard († 1153), Pierre le Vénérable († 1156), et au *De modo bene vivendi* attribué à Thomas de Froidmont (11). Les textes sont d'ailleurs parfois abrégés ou élaborés de façon à les rendre presque méconnaissables : plus qu'une simple compilation, l'ensemble est un centon dans la constitution duquel le rédacteur eut une certaine part.

Les derniers en date des auteurs qu'il utilise confirment que, malgré le caractère tardif du manuscrit qui conserve son œuvre,

(8) *Sententiarum* l. III, XXI, 4. *P. L.*, 73, 635.
(9) Cf. *Moral.*, VII, n. 40, *P. L.*, 75, 789.
(10) F. 71*v*. *Moral.*, XXV, n. 20-21, *P. L.*, 76, 332-333.
(11) En particulier aux f. 76*v*-77, Thomas DE FROIDMONT, *De modo bene vivendi ad sororem*, *P. L.*, 184, 1228, 1272.

il a dû travailler dans la deuxième moitié du XIIe siècle. Cette seconde partie de la Vie de Gossuin est donc contemporaine de la première, dont on sait qu'elle fut écrite vers la fin du XIIe siècle (12).

Dans les marges ou en tête de certains paragraphes, des titres sont inscrits. Ce sera caractériser l'enseignement de notre traité que de les reproduire, en les faisant suivre parfois de passages non identifiés qui jettent quelque lumière sur ce qu'on exigeait d'un novice au XIIe siècle.

En face du premier texte emprunté à S. Isidore, on lit cette indication : *Notate, fratres, grande periculum carnalis affectus.* Suivent deux passages dont voici le texte ; en marge du premier est écrit : *Pulchrum hominem notat ista sententia* :

Fervorem novitium non decent misericordes in se ipsum facilesque indulgentiae suo iudicio ; non tamen recusandae sunt alieno. A se ipso in se ipsum rigida debet esse censura et districta severitas, ad regentem vel consulentem paternam vel fraternam caritatem, lenis et oboediens in omnibus humilitas. Debet esse discretio novitii stultum se in omnibus pro Christo facere et ex alieno pendere arbitrio. Proficienti vel oboedienti non facile praesumenda est iudicandi licentia, quamdiu manifeste vel contra Deum praecipitur, donec longa et patiens experientia intellectum super hiis dabit auditui. Studeat habere hic talis et amplectatur cordis puritatem, corporis munditiam, silentium vel verbum ordinatum, oculos stabiles et non sublimes, aures non prurientes, victum et somnum sobrium, et qui faciat, non impediat boni operis dietam, manus continentes, gressum mitem ; non ridendo provocare cordis lasciviam, sed leniter, subridendo, gratiam ; meditationes spirituales et assiduas, oportunas lectiones et non curiosas, ad maiores subiectionem, ad iuniores dilectionem, ad seniores reverentiam ; non desiderare praesse, non severitate obrui, non lenitate exinaniri ; in vultu serenitatem, in corde ad omnes habere dulcedinem, in opere gratiam. Hic locus et tempus est voluptates amputandi, vitia omnia extirpandi, voluntates frangendi. Hic labor, hic opus est, labor sudorum multorum (13).

De proposito vel eruditione novitiorum

Hoc unicuique utile ac conveniens est ut, secundum propositum quod elegit sive gratiam quam accepit, summo studio ac diligentia ad arrepti finem propositi pervenire festinet et, aliorum quidem laudans admiransque virtutes, nequaquam a sua quam elegit professione discedat. Solent enim hii, qui necdum sunt in illa quam arripuerunt professione fundati, cum audierint quosdam in diversis studiis ac virtutibus praedicari, ita eorum laude succendi, ut imitari eorum protinus gestiant disciplinam, in quo irritos impendit conatus humana fragilitas. Impossibile namque est unum hominem universis fulgere

(12) Telle est la date indiquée par L. HUBEN, dans *Acta Sanct. Boll.*, Oct., IV, éd., Paris-Rome, 1866, p. 1085, A-B. C. DEHAISNES, *op. cit.*, p. 550, précise : « L'auteur ne se nomme pas, mais un passage qui se trouve au bas du folio 28 indique qu'il vivait au temps de l'abbé Simon, qui administra Anchin de 1175 à 1201 ».

(13) F. 61*v*-62. La dernière phrase est inspirée de CICÉRON, *Attic.*, l. 9, *epist.* 11.

virtutibus, quas, si quis voluerit pariter affectare, in id incidit ut, dum omnes sequitur, nullam integram consequatur magisque ex hac varietate dispendium capiat quam profectum. Multis enim viis ad Deum tenditur, et ideo unusquisque illam quam arripuit semel irrevocabili sui cursus intentione perficiat, ut sit in qualibet professione perfectus (14).

Le titre *Dolendum periculum* précède alors des extraits de Cassien sur le vaine gloire (15). Quelques lignes concernent ensuite le renoncement à la volonté propre :

Praeter abbatis mandatum nulla voluntas vivat in nobis, quod non aliter poterit observari, nisi quis non solum se mortuum huic mundo, verum etiam insipientem iudicaverit ac stultum, universa quae sibi a senioribus imperata fuerint sine ulla discussione perficiens et sacrosancta ea credens ac divinitus promulgata (16).

Une mise en garde contre les jugements téméraires, inspirée de S. Grégoire, est introduite par ces mots : *De his qui alios temere iudicant.* Puis il est à nouveau parlé de l'obéissance :

Oboedientia

Oboedientia est quam possum verissime dicere solam esse virtutem omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate, primumque ac maximum vitium ad ruinam sua potestate velle uti, cuius nomine est obedientia. Melior est una oratio cum obedientia quam mille contra. Nec fieri potest ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponat. Fidenter dico quia salutari hostia post mortem non indigebimus, si ante mortem Deo hostia ipsi fuerimus (17).

A ces lignes font suite un long extrait d'une lettre de S. Anselme sur le même sujet (18), un texte de Hugues de Saint-Victor sur l'humilité : *Novitiis erudiendis vtilis sententia* (19), puis une série d'extraits de S. Bernard *De periculo detractorum* (20). Une phrase de l'une des *Méditations* pseudo-anselmiennes est introduite par cette exclamation : *Heu quam periculose vivimus* (21). Elle est suivie de

(14) F. 62-62*v*. Le thème exprimé dans la dernière formule : « Multis enim viis ad Deum tenditur », est développé par S. BERNARD, *Apologie*, 8-9.

(15) *Instit.*, XI, ch. 1-2, 4, 13, 18, *CSEL*, 17, 195-203.

(16) F. 63.

(17) F. 63*v*.

(18) F. 63*v*-64*v*. *Epist.*, 37, éd., F. S. SCHMITT, *S. Anselmi opera*, Edimbourg, 1946, p. 146, 36-147, 68.

(19) F. 64*v*-66, *Miscellanea*, I, 172, *P. L.*, 177, 565-566.

(20) F. 66-67. *De diversis*, 17, 4, 5, 7. *P. L.*, 183, 584-586.

(21) F. 67 : « Cogitemus quam sit brevis vita nostra, via lubrica, mors incerta », *P. L.*, 158, 741. L'auteur est un compilateur anonyme de la fin du XII[e] siècle, d'après A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévôts du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 194.

considérations sur la misère de cette vie, et d'autres dont le thème est indiqué : *De vanitate mundi* ; ces dernières sont inspirées de formules que S. Isidore a lui-même prises dans S. Grégoire (22). Sous les titres *De munditia manuum* et *De discretione matre virtutum* sont donnés deux fragments de S. Bernard (23) et de Pierre le Vénérable (24). Et derechef il est question de l'humilité, en un passage emprunté à Hugues de Saint-Victor et placé sous ce titre : *Quod melior sit humilitas infirma quam virtus elata* (25).

La teneur du texte suivant, qui est inspiré de S. Grégoire, est indiquée par ce titre et cette note marginale : *Quod temporibus et temporalibus prudens animus aptare se debet. — Quod non solum prospera, sed adversa suo tempore bene utenti bona sunt.* Puis des extraits de Pierre le Vénérable administrent des conseils sur les sujets marqués en marge : *Oratio. — Meditatio. — Lectio. — Fervor. — Opus manuum. — Scriptorum laus* ; tous ces fragments sont tirés de la lettre à Gilbert le Reclus ; mais le compilateur d'Anchin s'est gardé de reproduire les phrases relatives à la vie érémitique (26). Il est remarquable qu'il n'ait pas omis cet éloge de l'apostolat par la plume qui est l'un des thèmes de la littérature monastique (27).

La suite du traité consiste en exhortations aux pratiques de l'ascèse, mais surtout au détachement : *Casibus innumeris hominum momenta rotantur. — Quod difficile sit in omnibus modum tenere. — De veris bonis animi. — De fratrum correptione. — De clamoribus capituli* (28). — *De iudicio regali vel monachili* (29). — *Bonorum instrumenta operum. — De lectione* (30). — *De pace. — De locutione. Notanda. — De silentio. — Bonis nocet qui malis parcit. — De horrenda misericordia. — Bonum est fugienda prospicere in alieno malo. — De affectu materno. — Malis displicere laudabile est.*

Ces titres mêmes, où l'on reconnaît des termes et des thèmes chers à S. Grégoire, disent suffisamment qu'il est la source principale dont le *De novitiis instruendis* dépend directement ou par l'intermé-

(22) F. 67*v*. Cf. S. ISIDORE, *Sententiarum l. III*, I, *P. L.*, 83, 653-654.
(23) F. 68.
(24) F. 68*v*. *Epist.*, I, 20, *P. L.*, 189, 99 B.-C.
(25) F. 69-69*v*. *De diversis*, 17, 1. *P. L.*, 183, 583 B.
(26) F. 70-71*v*. *Epist.*, I, 20, *P. L.*, 189, 97 A-98 B. Cette lettre à Gilbert le Reclus était l'un des textes classiques de la spiritualité monastique du moyen âge, comme je l'ai montré sous le titre *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, dans *Petrus Venerabilis*, 1156-1956. *Studies and texts commemorating the eighth centenary of his death*, Rome (*Studia Anselmiana*, 40) 1956, p. 119-120.
(27). Sur ce point j'ai rassemblé des témoignages dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu : Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris (Cerf) 1957, p. 119.
(28) F. 74-75. S. BERNARD, *Sup. Cant.*, 29, 4, et 6, éd., J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. ROCHAIS, *S. Bernardi opera*, t. I, Rome, 1957, p. 205 et p. 207.
(29) F. 75*v*-76. S. ANSELME, *Epist.*, 233, *éd. citée*, IV (1949), p. 140-141.
(30) F. 76-77. Résume le *De modo bene vivendi*, c. 50, *P. L.*, 184, 1272-1274.

diaire des auteurs monastiques dont il recueille les témoignages. Gossuin et le rédacteur de ses enseignements ne prétendaient à aucune originalité : ils ne voulaient qu'être l'écho de la tradition. Mais à celle-ci ils ont su demander ce qu'elle comportait d'essentiel. Plus que sur des pratiques, des « exercices », ils insistent sur des attitudes intérieures : détachement, humilité, pureté d'intention. Leur doctrine, révélatrice de l'Anchin du XIIe siècle et, sans doute, de bien d'autres milieux monastiques, est marquée d'une extrême simplicité. Elle ne propose pas une méthode, mais une orientation ; elle stimule la recherche de Dieu, mais respecte les aptitudes et la grâce de chacun. Elle s'exprime en un style sobre, où l'on ne discerne aucun souci du pittoresque. Le désordre même dans lequel se suivent les paragraphes n'est point sans signification, car il s'agit toujours d'une même charité, dont la mise en pratique engage simultanément toutes les activités de l'âme. Par tous ces traits, la doctrine de Gossuin s'apparente à celle des grands représentants, pour ainsi dire des « Classiques », de la spiritualité monastique de tous les temps.

II. — Le « Monachelus » anonyme

D'un caractère assez différent du traité d'Anchin, du moins quant à sa forme, est un curieux opuscule conservé dans le manuscrit 1-49 de la bibliothèque du Couvent des Franciscains irlandais de San Isidoro, à Rome. Il est intitulé : *Incipit tractatus de constructione tropologici orti* (f. 1), mais se termine par cette inscription : *Explicit liber monacheli.* L'une et l'autre formule en indiquent l'objet : il s'agit, en effet, d'un jardin symbolique, celui que doit cultiver en son âme un « petit moine ». Diminutif à consonance italienne, *monachellus* désigne ici un enfant qui se prépare à la vie monastique. Rien ne permet de préciser davantage l'identité du destinataire ni de l'auteur. L'ouvrage ne doit pas être postérieur au XIIIe siècle, l'écriture paraissant être de cette époque (31). Certaines particularités de la langue et de l'orthographe sont propres à l'Italie, et, de fait, le texte comporte une allusion à la basilique Saint-Pierre et à la présence du jeune moine dans la ville de Rome. A ces indices se réduit tout ce qu'on peut savoir sur l'origine du traité (32).

(31) Les autres écrits contenus dans le ms. sont antérieurs à cette époque. Ce sont : f. 29-64 : S. Isidore, *Synonyma de lamentatione animae peccatricis*, *P. L.*, 83, 825 ; — f. 64v-80 : Ambroise Autpert, *De conflictu vitiorum et virtutum*, *P. L.*, 17, 1057 ; — f. 84-124v : sous le titre « *Inc. liber Io. Grisostomi de diuersis uirtutibus* », S. Jean Chrysostome, *Ad Theodorum lapsum*, *P. G.*, 47, 277. — Le fol. 1 est à demi effacé.

(32) Aux fol. 80-83v et 123v-125 du ms., se trouvent des additions, en partie effacées, qui sont du XVe s. On y lit les dates de 1446 et 1452 ; le ms. semble avoir alors appartenu à un notaire nommé Guillaume de Blasiis. Sont mentionnés le roi Alphonse d'Aragon et le pape : avant d'être au couvent San Isidoro, où Wad-

Son contenu n'a rien que de traditionnel. Mais ici, les thèmes classiques sont développés avec une étonnante exubérance d'imagination, d'une façon toujours originale. Un prologue donne le ton : l'enseignement spirituel qu'un maître a donné oralement va être ici écrit — ou, plus exactement, décrit — à propos des fleurs et des fruits d'un jardin de délices qui est le paradis claustral. Voici cette introduction :

Incipit tractatus de constructione tropologici orti siue moralis, que fit in anima ad similitudinem materialis constructi, cuidam Christi tyrunculo, malicia et etate puerculo, directus.

Dulcis et odorifera in planitie Iericho rosule nouella plantatio, ad te meus dirigitur sermo. Quoniam multis me rogationibus multisque petitionibus ardenter flagitasti, dulcissime fili, ut que tibi pomulam lingua mea aliquando propinauit in uia, tue tenerrime etati in uase car(te) mei penuriam transmitteret ingenii, ut in his anima tua exilarata gratias omnium ingereret Conditori, et tui cordis te faciat nobilem possessorem et egregium ortulanum, qui a Magdalena uere credebatur uerus ortulanus. Si nempe in sermonibus istis, fili, decreueris meditari, ad constructionem tropologici orti et culturam te noueris inuitatum, cuius Ihesus dulcissimus maior ortulanus existit, sub que tu minor habeberis ortulanus... Dixisti quidem mihi : « Socii mei omnes faciunt ortos, ego uero hoc anno non facio ortum, sed uolo ut illorum facias meliorem et fertiliorem ». Ipsi faciunt ortos iuxta sancti Petri basilicam, tu uero facies iuxta pedes Ihesus Christi. Ecce maior Petro hic...

Le traité lui-même commence par ce titre général : *Quae sint necessaria in orto materiali et quae in spirituali.* Le thème de tout le livre est indiqué dans ce premier chapitre :

Ad similitudinem namque orti exterioris debet interior edificari... Nam ortus materialis, fossis uallatus, clausura circumcingitur, exaratur, letaminatur, seminatur, irrigatur, legonicatur et mundificatur. Haec omnia debent in orto spirituali exerceri...

Il s'agira ici de toute la formation spirituelle ; certaines leçons ne seront comprises que plus tard, certains renoncements ne seront exigés qu'à un âge plus avancé :

Relique ergo tue maturiori etati si qua horum uerborum pomula tibi quantum ad te immatura uidentur, donec maturentur. Interim forte prior tuus et alius quem nosti, qui pro consuetudine exercitatos habet sensus ad discretionem boni ac mali, in talibus delectabitur, quia uerba Dei sunt.

ding les utilisa, plusieurs mss. qui s'y trouvent étaient au couvent des franciscains espagnols de San Pietro in Montorio. — Plusieurs réminiscenses de la Règle de S. Benoît confirment que le texte est monastique ; on lit par exemple : « Dilatetur cor tuum..., inexistimabili exultas gaudio... », f. 22*v* ; cf. *Reg. S. Bened.*, Prolog., — « Tales sunt ueri monachi, qui a terrenis actibus segregati... », f. 26*v* ; cf. *ibid.*, c. 4. — « Ad te meus dirigitur sermo », f. 1 ; cf. *ibid.*, *Prol.*

Ces précautions prises, le maître entreprend de développer son thème. Le second chapitre a pour titre : *Qui flores sint plantandi in orto spirituali...* Puis chacune des vertus est enseignée à propos d'une fleur : *De lilio* (*virginitas et castitas*). – *De ysopo* (*spiritualis innocentia*). — *De uiola* (*humilitas*). Les branches de l'humilité sont décrites en un développement qui est intitulé : *Humilitatis erbusculam sex habere ex sui radice ramusculos.* Le chapitre *De rosa* parle de la patience ; il est suivi de précisions sur le martyre de la vie religieuse : *De martyrio sine sanguine.* Celui-ci consiste dans la pratique des observances, dont l'auteur détaille les exigences en quatorze points : *Quatuordecim sunt instrumenta martyrii.* Ces instruments sont les suivants : 1° *ieiunium* ; — 2° *uigilie* ; — 3° *lectuli duricies* ; — 4° *genuflexiones* ; — 5° *uestium asperitates* ; — 6° *nuditates* ; — 7° *discipline corporales* ; — 8° *psalmodie* ; — 9° *lectiones* ; — 10° *orationes* ; — 11° *silencium* ; — 12° *mora claustri cotidiana et si non continua* ; — 13° *continencia* ; — 14° *magna in diuina laude uocis extensio.* L'auteur les explique l'un après l'autre.

Le septième instrument, la discipline, est cette flagellation qu'on reçoit au chapitre, comme Jésus a été flagellé au palais de Caïphe (33). Ce rapprochement était traditionnel (34). Le huitième, la psalmodie, est pour les moines un moyen d'imiter les anges (35).

Le neuvième instrument donne à l'auteur l'occasion d'une déclaration conforme à celles que transmettait la tradition monastique. On y discerne, en particulier, l'influence de S. Bernard :

Lege pro Christo, quia pro te legit et fuit optimus lector. Nam lectoris officium se habere monstrauit quando die sabbati, sicut Lucas ait, secundum consuetudinem suam, in synagogam intrauit et surrexit legere...

Quibus de causis homo adiscat

Quidam legit ut sciat : hic finis est superbia ; quidam ut sciatur : hic finis est uana gloria. Quidam ut lucretur, et hic est auaritia ; quidam ut edificetur, et hic est prudentia ; quidam ut edificet, et hic est mera caritas. Melius enim est non scire quam cum periculo anime adiscere. Scio enim ex parte quod in urbibus monachi scolares faciunt. Nolo ut tu sis de illis. Utinam, puerule, illius sciencie apicem possem attingere quem quidam monachus Marcer nomine prudenter attinxit, qui nunquam Donatellum se legisse fatebatur. Multi quidam claustralium, gramatica non mediante, ad intelligentiam perueniunt Scripturarum, suis exponentibus magistris (36).

(33) « Disciplinam pro eo suscipe, quia pro te in capitulo domus Cayphe non erubuit subire disciplinam », f. 7.

(34) Cf. *Le sermon de Grossolano sur le chapitre monastique*, dans *Analecta monastica*, III, Rome (*Studia Anselmiana*, 37) 1955, p. 140-144.

(35) « Quod enim faciunt angeli in celo, dicit beatus Ieronimus, hoc monachi psallentes die ac nocte faciunt in terris », f. 8.

(36) Les textes bernardins qui sont la source de celui-ci sont indiqués dans *Etudes sur S. Bernard et le texte de ses écrits*, Rome (*Analecta S. Ord. Cist.*, IX, *I-II*) 1953, p. 73-74.

Mais après le livre par excellence qu'est l'Ecriture Sainte, l'auteur aime à recommander le « livre de nature », et ce faisant il ne s'écarte point de la tradition monastique (37). Il énonce d'abord le principe :

De libro creaturae. Lege praeterea et considera in libro creaturae, ut per considerationem creaturarum Dei omnipotentiam, sapientiam et eius possis intelligere bonitatem immensam.

Puis il entre dans le détail : *Quot sint testes profitentes diuinitatem Creatoris in creatura.* Ces témoins sont au nombre de trois : *magnitudo potentie, pulcritudo sapientie, utilitas bonitatis immense.* Chacun de ces témoignages peut être approprié à l'une des Personnes divines : *Potentia ad Patrem, sapientia ad Filium, bonitas propria ad Spiritum Sanctum refertur.* L'auteur exhorte le petit moine à contempler les astres et à tout admirer au livre de la création ; il y trouvera tout à la fois l'occasion de louer Dieu et de s'humilier :

Huius libri lectio maxima tibi prestat Deum laudandi materiam et diuinam in te iustitiam reformandi. Laudent illum celi et terra, mare et omnia reptilia in eis... Vide itaque, puerule, quanta nobis rationabilibus stultitia inest. Cum cetere creature deputatis sibi indulgeant officiis, solus homo desidia saporatus, a suo deuiat officio. Imaginem Dei in se deformat, uiuens moritur et moriens uiuit... Bruti etiam animalia ad sue nature exercitia non torpent. Solus homo hic stultus uiator, amena aspiciens prata, itineris obliviscitur sui.

Le « livre de conscience » doit aussi être interrogé. Mais il n'enseignera la joie que s'il est gardé pur ; s'il est souillé par le péché, il engendrera la tristesse :

Hic est liber manu diaboli scriptus, notis teterrimis deturpatus, ubi carta est mens conscia mali, ubi calamus libertas arbitrii, ubi incaustum enormitas peccati. Ibi legitur in littera luxurie, apex superbie, nota auaricie, littera inuidie. Ibi miserrime recolit quidquid ab ineunte etate miserrimus homo scripsit, quomodo Deum offendit... O liber dampnabilis, o carta calamitate notabilis... Conserua igitur, fili, primi libri mundiciam...

Le dixième instrument offre l'occasion de définir la prière et d'en indiquer les espèces. L'aspiration au ciel, si traditionnelle, s'y trouve en bonne place :

Quid sit oratio. Est autem oratio quasi quedam delicata et subtilis auicula que, pennis fidei et uirtutum subleuata, transcendit choros Cherubim et Seraphim, fidenter irrumpens et penetrans usque ad consistorium et tribunal summi Iudicis, egregia peroratrix pro causa et negotio uniuscuiusque...
Orationis tres sunt species, scilicet suspirium, gemitus et pura petitio. Suspirium est cum ad illam patriam, uelud proprium sponsum

(37) Les témoins de ce thème sont indiqués dans *L'amour des lettres*, p. 127.

Christum more amantium, ex intimo cordis amore suspirat et suspiriis quasi operi uacat.

De duplici gemitu. Duplex est gemitus, tum pro irriguo inferiori, tum pro irriguo superiori, id est tum intuitu presentis miserie, tum desiderio patrie.

Le douzième instrument est la stabilité dans le cloître du monastère :

Non te nisi iusta necessitas uel tui superioris iniunctio a quiete claustrali remoueat, sed claustri tedium, quasi quoddam exilium, et carceris asperitatem, diuine dilectionis uinculis manus et pedes ligatus, pro caelestis patrie ardore et futuri maioris premii acquisicione libenter sustineas. Caue ne unquam tuum claustrum pro Dei dilectione tibi sit exilium...

Le treizième instrument consiste à chanter les louanges de Dieu avec une intention pure : entre autres conseils se trouve celui-ci : *Noli frangere uocem, sed mentem, nec uox tua tracta et aliquantulum dulciter prolata quibusdam sit in scandalum et ruinam...*

Un développement sur la discrétion avec laquelle ces instruments doivent être appliqués achève cette première description du jardin spirituel. Puis les fleurs échangent une conversation :

De confabulatione supradictorum florum... Rosa loquitur... Modo loquitur uiola... Modo respondet lilium uiole... Adloquitur lilium ad suas sorores... Respondeat modo dominus ysopus et dicat...

Les vertus morales sont proposées sous ce titre : *De quatuor fontibus qui necessarii sunt in orto spirituali* (*iustitia, prudentia, temperantia, fortitudo*). Et les symboles se succèdent, inépuisables : *De herbis siluestribus et domesticis... — De ligone discretionis... — De arbore que debet esse in medio orti : haec est enim crux dominica, inter cuius bragia uitis est appensa, de qua dulcia sanguines uma rubore fluunt... — Hic instruitur monachelus ut petat semina constructi orti a uero ortulano, scilicet Ihesu Christo.* A propos du vrai jardinier, l'auteur cite S. Grégoire *in Moralibus.* Il fait l'éloge de ce jardin qui est un paradis, puisque le Seigneur y est présent et que l'on peut, avec Marie Madeleine l'y reconnaître. Et ceci introduit un nouveau dialogue : *Hic locuntur sponsus et sponsa ad inuicem* : ils échangent des paroles du Cantique des cantiques et des Psaumes.

Après ce dialogue mystique reprend l'enseignement ascétique. Il est de caractère pratique. L'auteur de ce portrait du moine relâché fait preuve d'un sens de l'observation égal aux dons de l'imagination :

Hic amonetur monachelus ne separet se a dilectione plantatoris ipsius orti et ab eiusdem orti edificatione. Postea infertur ne consenciat malefactis peruersorum monachorum. Non te, dulcissime puer, Ihesu Christi planta, a tui plantatoris dilectione et huius ortuli hedificatione, quorumdam forte tuorum sociorum conuersatio reuocet obliqua, qui ut equi effrenes huc et illuc per circuitum discurrentes discurrunt, erecta ceruice quasi cerui ambulant per claustrum, Deum et homines non uerentes. Cupiunt mollioribus accubare stratis, paucioribus

intendere uigiliis, modico uel nullo uti scilentio, delicacioribus uesci cibis. Quidam enim monachi sunt qui uilem habitum, quocumque modo possunt, insigniunt, pedes corum in calceis artius ponunt, manicas stringunt, capucium super aures reflectunt.

Si aliquos uero, quod absit, in tuo monasterio substines tales, illorum noli malefactis consentire. Intende ne cui detrahas, non abbati, non priori, uel alicui christiano... Exempla uero bonorum quos in tuo monasterio perspexeris diligenter adtende et quasi apis prudentissima per siluam tui claustri mente circumuola... Si autem nisi arbores autumpnales in ipsa fratrum tuorum silua, id est congregatione, inueneris, quod Deus auertat, intra ecclesiam, leua oculos tuos ad parietes et picturas ecclesie, quia si tui fratres tacebunt per bonorum operum exhibitionem, lapides et picture clamabunt per sanctorum representationem.

Après celui d'Adam sont évoqués « les exemples d'Abel, de Joseph et des saints Pères ». Le petit moine confesse alors ses péchés devant Dieu : « maledicebam, blasphemabam, detrahebam magistro meo et aliis ». Et sur cet acte de la vertu d'humilité, qu'avait symbolisé la violette, dès le début, s'achève le traité. Mais le maître rivalise avec son disciple en écrivant cette conclusion :

Auctor causa humilitatis uult nomen suum taceri. Caue ne nomen meum alicui manifestes. Verumtamen, preter unum, in tuo monasterio me nemo cognoscit. Ille est quem fere pre ceteris mortalibus diligere teneor, quoniam mihi multa aliquando solatia prestitit. Fideiussor autem meus fidelissimus Ihesus, qui diues est in misericordia et habet adhuc unde suos possit milites remunerare. Ipse in die iustissime retributionis ei respondeat pro me. Tu autem, fili, roga Deum ut nomen meum scribere in eternitate dignetur. Te saluet in eternum qui salutis est auctor uniuerse. Amen.

Explicit liber monacheli. Qui scripsit hunc librum integerime possideat paradisum (38).

***

Des trois ouvrages concernant les novices qui soient issus de la tradition bénédictine et actuellement connus, l'un n'est guère qu'un règlement : l'*Instructio noviciorum* de Cantorbéry fixe un horaire et indique la manière de se comporter à chaque moment et en chaque lieu régulier ; ces précisions offrent l'intérêt de nous renseigner sur les observances quotidiennes. Les deux ouvrages présentés ici sont davantage des « directoires » orientant la formation spirituelle du novice. Ils sont très différents l'un de l'autre, mais non divergents :

(38) Parmi les textes imprimés anciens, celui qui se rapproche le plus du *Monachelus* est ce traité *Vitis mystica* (*P. L.*, 184, 635-740) qui est fait d'un ouvrage de S. Bonaventure, augmenté d'interpolations et où le symbolisme du jardin de paradis est longuement développé et appliqué à la vie claustrale. Sous le titre *Le cloître est-il un paradis* ? dans les *Mélanges Alexis Presse* dont la parution est prochaine, j'ai cité d'autres témoins de ce thème traditionnel et tenté d'en dégager la signification.

le traité d'Anchin dans le vocabulaire classique de la tradition, le *Monachelus* dans un langage accordé à la « sensibilité nouvelle » des XII[e] et XIII[e] siècles, enseignent le même idéal. Le but est la sanctification, la recherche de Dieu avec un cœur purifié, dans la prière et dans l'ascèse. Le moine pratiquera la charité pour le prochain à l'égard des frères qui l'entourent ; le traité d'Anchin suggère même qu'il pourra faire du bien à autrui en copiant des manuscrits. Mais aucune occupation qui ne soit la vie monastique elle-même ne fait partie du programme que le novice doit accepter, auquel il doit se préparer.

Clervaux.

J. LECLERCQ, O.S.B.

Une correspondance spirituelle au XVII[e] siècle : la Mère Mectilde fondatrice des Bénédictines du Saint-Sacrement (1614-1698) et Madame de Rochefort (1614-1675) *

Le 11 juillet 1937, le cardinal Eugène Pacelli, présidant à Lisieux les fêtes eucharistiques organisées dans le cadre des cérémonies de la consécration de la basilique de Sainte-Thérése de l'Enfant Jésus, se plaisait à évoquer les gloires du Saint-Sacrement à travers les âges. Hôte de la Normandie, il saluait au passage quelques grandes âmes issues de son terroir au XVII[e] siècle : Saint Jean Eudes, Jean de Ber-

* Cet article sert d'introduction à une série de lettres inédites que nous publierons dans notre prochain numéro (N.D.L.R.).

(1) I. *Sources.* — Les principales sources de l'histoire de la Mère Mectilde sont conservées aux monastères des Bénédictines du Saint-Sacrement : 1) de Paris (rue Tournefort) ; 2) de Tourcoing : ce monastère venant d'Arras est l'héritier direct du premier monastère parisien de la rue Cassette ; le lien a été établi par la Rde Mère Catherine de Jésus (Victoire Heu) religieuse rue Cassette en 1789, prieure rue Copeau lors des tentatives de rétablissement de 1822 à 1823, puis moniale à Arras où elle transféra les souvenirs qu'elle possédait de la rue Cassette ; 3) de Bayeux, qui a recueilli en 1938 les archives de Nancy-Saint-Nicolas-du-Port. Sur l'histoire de ces monastères voir l'exposé très suggestif de Dom Charvin dans : *Priez sans cesse*, 300 *ans de prières*, *Paris*, 1953, p. 54-174, chapitre intitulé « *l'Institut des Bénédictines de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement des origines à nos jours* (1652-1952). Dans les sources historiques, on peut citer par ordre chronologique : *Manuscrit I d'Arras-Tourcoing* et *Manuscrit* 248 *de Nancy-Saint-Nicolas du-Port*, tous deux étaient la copie d'un manuscrit de l'ancien monastère de la rue Cassette. La copie de Tourcoing avait été apportée en 1823, par la Mère Catherine de Jésus et portait la mention : collationnée à l'original le 25 août 1704. L'original était l'œuvre de Mme de l'Escale, en religion Mère Marguerite de la Conception, habile historiographe de Mère Mectilde ; son travail va de 1614 à 1655 et comprend par conséquent l'histoire de la fondation de l'Institut ; *Manuscrit* 2 d'Arras-Tourcoing en grande partie semblable au manuscrit 101 de Paris et dit *manuscrit Vienville* : on a intérêt à lire sur Mlle Catherine de Vienville et son œuvre, les pages précises du Père Charles du Chesnay en « *Notre vie* », *Revue eudiste de spiritualité et d'information*, t. IV, n° 28 juillet-août 1952, p. 97-102 ; *Ms* 249 *Nancy St Nicolas*, copie à Tourcoing, attribué à Mme de Rochefort et inséré en partie dans la « *Grande vie de M. Mectilde* » *dite ms Vienville* parce que Mlle de Vienville petite-nièce de Mère Mectilde si elle n'a pas rédigé seule ce ms, en est l'éditrice ; *Ms* 250 *de Nancy-St-Nicolas-du-Port* (copie à Tourcoing). *Vie de M. Mectilde* d'un auteur inconnu ; *Ms* 111 *de Paris*

nières, Gaston de Renty, et rappelait au milieu du souvenir de ces champions de la sainteté, le nom de Mère Mectilde. Par ces paroles prononcées en des cironstances très solennelles, le légat pontifical, qui tout au long de sa mission, ne devait cesser d'évoquer les fastes séculaires de la France, Fille ainée de l'Eglise, voulait sans doute souligner la part de la fondatrice des Bénédictines du Saint-Sacrement dans l'œuvre apostolique et missionnaire de son pays. Peut-être voulait-il contribuer à mettre en pleine lumière une personnalité de premier plan, et par son intervention, engager les savants à lui

(copie à Tourcoing) auteur non identifié, attribué parfois, mais à tort à l'abbé Clément qui écrit au XVIIIe , or le style et l'orthographe du ms III sont bien dans la manière du Grand Siècle pour n'en citer qu'un exemple : l'abbé Clément fait paraître l'*h* caractéristique de son siècle tandis que le msIII écrit toujours le nom de l'héroïne, comme elle l'a elle-même toujours écrit, à l'espagnole sans h ; il existe encore un ms de l'abbé Berrant : *Vie abrégée de la vénérable Mère Catherine de Bar*. Tourcoing en possède un texte (v. note 42). — *La correspondance de Mère Mectilde* demeure une des sources essentielles : l'inventaire précis en sera établi le jour où elle pourra être publiée.

II. *Ouvrages.* — DUQUESNE (abbé), *Vie de la vénérable Mère Catherine de Bar dite en religion Mectilde du Saint-Sacrement*, Nancy, 1775. In-8°, ouvrage précieux qui donne une idée de ce que l'on pensait de la fondatrice dans les maisons de Paris avant 1789 ; HERVIN (Mgr), *Vie de la Très Révèrende Mère Mectilde du Saint-Sacrement fondatrice de l'Institut des Bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Très Saint-Sacrement*, Paris, 1883. In-4°, XXX-747 p., demeure l'ouvrage le plus complet paru jusqu'ici ; BALLERINI (Mgr) patriarche d'Alexandrie, *La Madre Matilde*, Milan, 1886 ; PRUNET, *Catherine de Bar*, Montauban, 1922 (*collection bénédictine Pax*), publié par le monastère de Rosheim ; BERLIÈRE (Dom Usmer), *La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît*, Paris, 1923, VIII-173 p., consacre quelques pages à Mère Mectilde ; en 1933 le monastère de Peppange (Luxembourg) a publié un ouvrage excellent sur Mère Mectilde en se basant sur Mgr Hervin, *Im Dienste der Heiligen Hostie* ; *Priez sans cesse* 300 *ans de prières, mélanges à l'occasion du tricentenaire de l'Institut des Bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement*, Paris, 1953. In-4°, 229 p., cet ouvrage constitue la meilleure initiation actuelle à la vie et à l'œuvre de Mère Mectilde ; BREMOND (Henri), *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. II, p. 481-483, t. V, p. 316, t. 9, p. 214-219 a rendu un magnifique hommage à Mère Mectilde et a deviné son génie, sans cependant, avoir connu son œuvre manuscrite. Il écrivait les 5 juillet 1929 et 10 novembre 1930 à la Mère Prieure de la rue Tournefort, pour faire savoir que « la sainte Mère Mectilde « ne serait pas oubliée dans son *Histoire* » et le 25 novembre 1931 il ajoutait « c'est le tome IX de mon *Histoire*. Il y a tout un paragraphe sur votre admirable Mère et son portrait ». Dans le tome VI de l'*Histoire* « Si je commence à parler d'elles Mère Mectilde et Anne de Béthune je ne saurais plus m'arrêter ».

(2) Le cardinal légat qui venait de parler de la préparation du Congrès eucharistique national tenu en même temps que les fêtes en l'honneur de sainte Thérèse s'exprimait ainsi : « Et l'on était assuré d'avance de trouver, non seulement à l'ombre des cloîtres, mais dans les maisons riches ou pauvres des villes et des campagnes, une légion d'âmes eucharistiques, prêtes à se répandre en prières, à s'offrir même en sacrifices pour le succès surnaturel du Congrès dans ce pays de Normandie, qui, ainsi que le rappelait votre évêque dans sa lettre pastorale, évoque entre autres sans parler encore de sainte Thérèse de Lisieux, « *les noms de saint Jean Eudes, de Sœur Mectilde du Saint-Sacrement, de M. de Renty et de M. de Bernières* ». Cf. *Documentation Catholique* du 14 août 1937 (n° 852) col., 228.

accorder une attention plus soutenue et les peuples une admiration plus fervente ? Les accents du discours cardinalice donnaient en tout cas un singulier relief aux problèmes soulevés par l'histoire de Mère Mectilde. Si les traits principaux de sa carrière religieuse sont connus ; si son prestige a suscité depuis sa mort des volumes imposants ou des essais plus modestes, les documents essentiels reflets de ses sentiments intimes n'ont pas été utilisés jusqu'ici, semble-t-il, avec toute la méthode souhaitable. Les mémoires contemporains, consacrés à retracer les étapes de ses ascensions mystiques et de son étonnant rayonnement demeurent en partie manuscrits. Sa correspondance considérable (certains parlent de plusieurs milliers de lettres...) (3) n'est pas publiée. Sa doctrine spirituelle n'a fait l'objet d'aucun travail d'ensemble. Les lettres que nous nous proposons de publier sont le fruit d'une correspondance entre Mère Mectilde et une de ses dirigées, Madame de Rochefort, personne du monde engagée dans les pratiques de la plus austère piété. Avant d'aborder cette transcription, nous devons rappeler les principales étapes de la biographie de Mère Mectilde et reconstituer celle de Madame de Rochefort.

***

La Réforme Catholique puise son élan initial dans un profond courant de dévotion eucharistique (4). Durant tout le xve siècle, les Franciscains de l'Observance prêchent le culte du Saint-Sacrement. Chérubin de Spolète et Bernardin de Feltre se distinguent dans cet apostolat. Les âmes ferventes réunies à Gênes autour de Sainte Catherine alimentent leur spiritualité à une source commune et groupées, dans les petites associations de l'Amour Divin, répandent leur pensée à travers l'Italie (5). C'est dans ce milieu que se précise la vocation

(3) Le chiffre de 10.000 lettres est cité par SIMON (chanoine) *Mectilde du Saint-Sacrement et son temps* (1614-1698) in *Priez sans cesse*, p. 46. — Ce chiffre peut indiquer le nombre des lettres écrites par Mère Mectilde de son vivant, mais déjà de son temps beaucoup de lettres étaient perdues. Mgr Hervin pour ses travaux avait encore pu réunir environ trois mille lettres. Actuellement le monastère de Tourcoing en possède mille sept cents. De sérieuses mises au point sont à faire, et de larges explorations.

(4) Sur les origines de la Réforme catholique et l'Eucharistie, voir TACCHI-VENTURI (Pietro), S. I. *Storia della Compagnia di Gesu in Italia*, Rome, 1910, vol., I, ch. X et XI *Il culto dell'Eucaristia nel cinquento* et *Nuova forma di culto dell'Eucaristia*. L'auteur souligne la part de Mgr Ratti (devenu le Pape Pie XI), dans la connaissance de cette histoire.

(5) Sur le mouvement de l'Oratoire du Divin Amour. voir PASCHINI (Mgr Pio), *La beneficenza in Italia e le « Compagnie del Divino Amore » nei primi decenni del cinquento*, Rome, 1925 ; MAS (B.), C. R. *La spiritualità teatina*, Rome, 1951 (extrait de *Regnum Dei collectanea teatina*) a écrit des pages excellentes sur la spiritualité répandue par les disciples de sainte Catherine de Gênes. L'Espagne n'est pas restée à l'écart du mouvement. Son influence ne peut être négligée dans toutes les études concernant les origines de la Réforme catholique Le Père Fidèle

des fondateurs des diverses compagnies de Clercs Réguliers : Théatins, Barnabites, etc., à la doctrine toute centrée sur la messe et sur l'Eucharistie (6). Le Concile de Trente, assemblé pour définir les positions fondamentales de l'Eglise devant les hérésies nées de la crise protestante, trouve, dans le mouvement qui a précédé et permis sa convocation, les propagateurs empressés de son enseignement sur le dogme de la présence réelle (7). Les ordres religieux anciens renovés par des réformateurs intrépides ou les congrégations nouvelles dans tout l'éclat de leur jeunesse s'attachent à honorer le Saint-Sacrement selon leur esprit propre. L'ordre bénédictin se devait de ne pas demeurer à l'écart du mouvement (8) : « de même qu'au Moyen Age, il avait eu son rôle dans les premières manifestations de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus par les révélations faites à Sainte Gertrude, c'est aussi à une moniale bénédictine que Dieu inspirait la fondation du premier institut d'adoration perpétuelle de l'Eucharistie dans ce XVIIe siècle qui devait donner à l'une et l'autre dévotion un développement si magnifique (9). Cette présence n'a pas échappé

de Ros, capucin, a mis en valeur quelques aspects de l'apport espagnol à cette œuvre dans *Aux sources du « Combat spirituel » Alonso de Madrid et Laurent Scupoli*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n° 118, avril-juin 1954, p. 117-139 et *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour*, in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, extrait du vol. XXV, année 1956, 31 p.

(6) Pour avoir une idée exacte du développement des congrégations de Clercs Réguliers, voir ESCOBAR (Mario), *Ordini e Congregazioni religiose*, vol. I, Turin, 1951, qui donne de très bons exposés sur tous les Ordres nés de la Réforme catholique.

(7) Emile Mâle dans sa grande histoire de l'art religieux a magistralement caractérisé l'influence du Concile de Trente, MALE (Emile), *L'art religieux de la fin du XVIe, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle*, Paris, 1951.

(8) L'histoire de l'Ordre bénédictin a été écrite par SCHMITZ (Dom. Ph.), *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, Maredsous, 1942-1949, 6 vol.

(9) CHARVIN, *op. cit.*, p. 54-55. La fondation de Mère Mectilde, qui se situe dans le courant de spiritualité que nous avons évoqué, avait été précédé d'une série de tentatives qui voulaient contribuer à honorer d'une manière particulière le Saint-Sacrement. Sur l'ensemble du mouvement en attendant l'article du *Dictionnaire de Spiritualité*, on peut lire le chapitre d'Hervin malheureusement vague, *op. cit.*, p. 246 et s. Ajoutons ceci. Dès 1625, Jeanne-Marie Chezard de Matel commence l'Institut du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement avec un dessein précis de réparation : sa biographie a été renouvelée par les travaux de Mgr Cristiani demeurés manuscrits (conservés au couvent des religieuses du Verbe Incarné de Lyon) ; Mgr Cristiani a résumé ses conclusions dans une petite brochure : CRISTIANI (Mgr), *Une grande mystique lyonnaise : Jeanne de Matel, fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement* (1596-1670), Lyon, 1947. In-8°, 80 p. — En 1633 apparaît l'Institut parisien de l'Adoration perpétuelle fondé par Sébastien Zamet et gouverné par la Mère Angélique, essai malheureux pour bien des raisons, mais que les religieuses de Port-Royal, dites Filles du Saint-Sacrement reprendront bientôt : sur Zamet lire les pages que lui consacre BROUTTIN in *La Réforme pastorale au XVIIe*, t. I, p. 119-136. De 1634 à 1642 d'Authier de Sisgau organise les Missionnaires du Saint-Sacrement : il n'y a pas de travaux récents sur lui. En 1639, le Père Antoine Le Quieu inaugure à Marseille l'Institut de l'Adoration perpétuelle (conçu dès 1634) et suivant sa

au Père de Machault, historien des gloires du Saint-Sacrement. Après avoir signalé dans son ouvrage *le Trésor des grands biens de la très Sainte Eucharistie* (10) l'apparition « d'un instinct nouveau d'une ardeur secrète qui pousse les chrétiens à honorer le très Saint-Sacrement », il pouvait écrire « Je réserve à ce dernier lieu, pour une marque plus récente, mais aussi plus éclatante et des plus mémorables de ce mouvement céleste, l'Etablissement du Monastère des religieuses bénédictines dites « Filles du Saint-Sacrement ». « On ne pouvait mieux situer dans l'évolution et les étapes du culte eucharistique la mission personnelle et l'œuvre de Mère Mectilde qui venait de fonder à Paris, en 1652, l'Institut des Bénédictines de l'adoration perpétuelle.

Catherine de Bar, Mectilde du Saint-Sacrement « prévenue dès son enfance de grâces particulières et d'un attrait spécial pour l'Eucharistie, qui lui apparaissait comme le moyen le plus efficace de s'unir à Dieu et de réparer les outrages faits à la Majesté divine, encouragée dans cet attrait par les directeurs éminents entre les plus grands spirituels de l'époque : douée par ailleurs de remarquables qualités naturelles, fortifiée par une solide formation religieuse enrichie d'expérience successives, la future fondatrice avait été longuement préparée à ce rôle providentiel.

D'abord religieuse, puis supérieure du couvent des Annonciades de Bruyères (1631-1638), elle était entrée par la suite chez les Bénédictines de Rambervilliers, en 1639, où elle fit profession l'année suivante sous le nom de Sœur Mectilde. Réfugiée à Saint-Miehel du fait des guerres qui ravageaient la Lorraine, puis à l'abbaye de Montmartre en 1641, on la retrouve à la Trinité de Caen en 1642 où elle prend contact avec le milieu mystique normand qui gravite autour de M. de Bernières. Chargée de 1643 à 1646, avec un petit groupe de religieuses, d'un hospice à Saint-Maur-les-Fossés, elle est appelée à Caen comme supérieure du monastère du Bon Secours avec mission d'y établir la Réforme (1646-1650). De retour à Rambervilliers comme prieure, en 1650, puis obligée de quitter encore la Lorraine, elle trouve enfin, ainsi que quelques-unes de ses compagnes, un refuge à Paris dans une petite maison de la rue du Bac, en mars

vocation dominicaine l'encadre dans les observances de l'Ordre : un travail est en préparation sur lui, qui renouvellera l'ouvrage ancien du Père Archange Gabriel de l'Annonciation. — Il faudrait envisager le rôle des Filles Théatines de l'Immaculée Conception fondées par la vénérable Ursule Benincasa à Naples, vers 1610 ; consulteur dans ces tentatives diverses pour s'orienter, cf. Andreu *I Teatini* in Escobar (Mario), *Ordini e Congregazioni religiose*, *op. cit.*, p. 606-607. Pour préciser la place de la fondation mechtildienne, au milieu de ces initiatives, il est indispensable de lire les pages judicieuses du Reverendissime Père Dom Fohl de la Sacrée Congrégation des Religieux, présentant les « Mélanges du tricentenaire » : *Priez sans cesse*, *op. cit.*, p. 3-6.

(10) Machault (Jacques de) S. I. *Le Trésor des grands biens de la très sainte Eucharistie...*, Paris, 1661 dans la préface qui est à lire en entier.

1651. Autant d'étapes qui, dans l'épreuve, l'ont amenée où la Providence l'attendait pour réaliser l'établissement de l'Adoration perpétuelle dans le cadre des observances de la Règle bénédictine qui, en raison même de la célébration solennelle de l'Office divin, gravitant autour du Saint-Sacrement de la Messe, s'harmonisent pleinement avec le culte du Saint-Sacrement » (11).

L'idée de cette création naquit à Paris en pleine Fronde sur le désir formel d'Anne d'Autriche. La reine ne voyait que dans la prière et la réparation le moyen de ramener la paix dans la France déchirée par la guerre civile et la guerre étrangère. Embarrassée dans les tumultes d'une laborieuse régence, elle mettait tous ses espoirs de salut dans la pratique assidue de la prière réparatrice et elle escomptait en obtenir la consolidation du trône de son jeune fils. Son histoire, trop souvent déformée, se résume dans une série de démarches de piété, d'interventions en faveur de la Réforme Catholique et d'exemples de vertu (12). Cette fois, avec l'appui d'un prêtre de la paroisse Saint-Sulpice, M. Picoté (13), elle allait attacher son nom à l'organisation officielle de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement. Mère Mecthilde, chargée de réaliser le vœu de sa souveraine, se montra digne de la confiance royale (14). Touchée d'une profonde horreur

(11) CHARVIN, *op. cit.*, p. 55-56.

(12) Fidèle écho de la pensée des milieux dévôts sur Anne d'Autriche le monastère de la rue Cassette nous a transmis un témoignage qui vient s'ajouter à beaucoup d'autres et qui donne une idée assez neuve de la reine. Il n'est peut-être pas inutile de reproduire le sentiment de l'abbé Duquesne ; dans un article, consacré à la fondatrice des Bénédictines, on ne peut ignorer celle qui voulut cette fondation et la couvrit de son autorité. « Anne d'Autriche écrit l'abbé Duquesne, était une des plus vertueuses Princesses qui eussent occupé le trône. « Un éloge surtout qu'on ne lui a pu refuser c'est d'avoir toujours constamment sacrifié ses affections, son ressentiment et l'intérêt de sa maison à la gloire et au bien de l'Etat. Il serait injuste de la rendre responsable de la fermentation qui agitait les esprits avant elle, que le Calvinisme avait d'abord causé, que l'ambition des Princes et les intrigues de quelques particuliers avaient ensuite échauffée. Elle finit par la calmer et obtint tout ce qu'on pouvait humainement attendre de l'administration la plus sage. Ferme à propos pour ne point trahir les droits de la Couronne, elle ne rougissait point de plier dans l'occasion pour épargner les peuples. Elle réussit enfin, mais elle renvoya toujours toute la gloire à Dieu à qui seul elle s'en crut redevable. Tout ce qu'elle pouvait découvrir de saints et zélés ministres du Seigneur, elle les chargeait continuellement de prier pour la tranquillité du royaume » in DUQUESNE, *op. cit.*, p. 221-223.

(13) GRANDET, *Les Saints prêtres du XVIIe siècle*, Paris, 1897, 2 vol., voir t. I, p. 362-371. M. Picoté aujourd'hui si inconnu fut un des prêtres les plus remarquables du XVIIe siècle. Il devint bientôt l'un des prêtres les plus influents de la société naissante de Saint-Sulpice ; il fut le confesseur de M. Olier, de M. Tronson et de quantités de personnages illustres dans le clergé ou dans le monde. Ce sont ses démêlés avec le duc de Liancourt qui ont donné occasion aux *Provinciales* de PASCAL. Le rôle de M. Picoté dans la fondation du monastère de Paris et son appel à Mère Mectilde sont bien dégagés dans HERVIN, *op. cit.*, p. 291-304.

(14) Outre les sources indiquées précédemment concernant la fondation, il est bon d'indiquer deux textes qui soulignent la part de la reine Anne dans cette

et pitié au récit des sacrilèges commis par les hérétiques, qui profanaient le très Saint-Sacrement, elle avait, dès le début de sa vie religieuse, formé le dessein de s'offrir à Dieu en réparation de ces outrages. Entrant résolument dans les plus sublimes préoccupations de son siècle, elle sut rassembler en une synthèse bien équilibrée les thèmes principaux de toutes les tentatives du même genre apparues çà et là depuis quelques années et ouvrir à l'expression de l'adoration des champs insoupçonnés, que la dévotion des siècles futurs devait cultiver avec amour ; « Encore une fois, écrit Bremond, tout se rejoint : l'adoration restaurée par Bérulle et les mystiques ; le sacrifice restauré par Condren et les mystiques. Sacrifice, séparation totale ou anéantissement de soi-même, pur amour, autant de mots à peu près synonymes » (15).

Le projet reçut sa consécration, le 25 mars 1653, par l'exposition du Saint-Sacrement dans la petite chapelle de la rue du Bac. Quelques mois plus tard, rue Férou, où la communauté s'était transportée, le prieur de Saint-Germain-des-Prés, Dom Placide Roussel, présidait à la pose de la croix et à la mise en clôture des sœurs. Le soir du même jour, la reine Anne d'Autriche venait assister au salutet prononcer la première amende honorable. Nous laisserons la parole à l'écrivain, qui a su évoquer magnifiquement la scène : « Le soir eut lieu un splendide salut accompagné par la musique du roi. Mais voici que soudain le silence se fait. La reine se lève ; tous les yeux sont fixés sur elle. Elle se dirige vers le milieu du chœur, où se trouve un poteau surmonté d'une torche allumée et auquel une corde est suspendue. Anne d'Autriche, fille, épouse et mère de rois — on peut bien permettre à ce récit un peu d'éloquence — prend cette corde se la passe au cou, tombe à genoux et, dans cette posture humiliée, s'adressant au Roi Jésus siégeant sur son trône eucharistique, elle prononce d'une voix haute et pleine d'une composition énergique — tendre plutôt — les paroles suivantes :

fondation d'abord, *Erectio congregationis monialium primitive regule et stricte observantie ordinis sancti Benedicti et adorationis sanctissimi Eucharistie sacramenti Parisiensis* in Archivio Segreto Vaticano, *Miscellanea* arm. I, vol. 35, fol. 324-326 et ensuite un texte du même dépôt, *Nunziatura di Francia*, t. 136, fol. 127 qui s'exprime ainsi : « la reine-mère défunte, de pieuse et sainte mémoire, ayant été touchée des profanations sacrilèges et impiétés qui se sont commises contre le Très Saint-Sacrement de l'autel, pendant les longues guerres qui ont affligé la chrétienté et ayant désiré de procurer quelque sorte d'expiation et de réparation de ces horribles crimes et de renouveler la dévotion des fidèles envers ce très auguste et très adorable sacrement, entre plusieurs moyens qui furent proposés, Sa Majesté s'arrêta à celui de fonder en cette ville de Paris, un monastère de religieuses de l'Etroite Observance de saint Benoît, lesquelles, outre les trois vœux ordinaires, en font un particulier « d'honorer jour et nuit le Très Saint-Sacrement de l'Eucharistie et de s'offrir comme victimes pour l'expiation et réparation de tant de profanations qui se commettent tous les jours contre cet auguste mystère ».

(15) Brémond, *op. cit.*, vol. 6, p. 209.

Mon Dieu et mon Sauveur..., digne Victime du Très-Haut... Je vous adore de tout mon cœur dans votre divin Sacrement, avec dessein de réparer toutes les irrévérences, profanations et impiétés, qui ont été commises contre vous dans ce redoutable mystère. Je me prosterne devant votre sainte Majesté, pour vous y adorer présentement au nom de tous ceux qui ne vous y ont jamais rendu aucun devoir, et qui peut-être seront assez malheureux pour ne vous y en rendre jamais » (16).

L'Adoration perpétuelle était désormais établie : elle avait ses adoratrices et ses réparatrices officielles. Jusqu'à sa mort survenue le 6 avril 1698, Mère Mecthilde du Saint-Sacrement consacrera ses forces à l'approfondissement de l'esprit de son Institut, à son extension et à la direction des âmes dont elle avait la charge.

Dès ce moment on peut dégager l'allure générale de sa physionomie spirituelle. Le trait saillant en est la sainteté telle que la définit Dom Marmion, c'est à dire « le détachement du créé, l'incessante recherche de Dieu partout où il est ». Cet attrait intérieur la poussait à trouver Dieu dans les événements, d'où son esprit d'abandon ; dans le Saint-Sacrement, d'où son esprit d'adoration et de zèle pour tout ce qui gravite autour de l'Eucharistie (on a pu la comparer à un tournesol orienté vers l'hostie) ; dans les âmes, d'où son esprit apostolique et missionnaire. On pourrait lui appliquer la définition d'un auteur spirituel contemporain écrivant sur l'adoration « vie polarisée vers l'Etre Souverain qui est Dieu, anéantie dans l'adoration » ou encore le mot de Bremond « ange qui n'était plus qu'adoration ».

Le rayonnement de cette âme de feu attirait à elle les représentants les plus éminents de la société française (17). On trouve dans son entourage toutes les personnalités marquantes du monde religieux : les reines : Anne d'Autriche, Marie-Thérèse (18) et Marie-Béatrice d'Este (19),

(16) Bremond, *op. cit.*, vol. 6, p. 210-211. Le souvenir de cette scène a été fixé sur la toile, par un tableau de Philippe de Champaigne conservé dans l'avant-chœur du monastère de Rouen. Une reproduction est donnée dans : *Priez sans cesse*, planche 10.

(17) Le chanoine Simon, un des meilleurs spécialistes de la question des mystiques normands, a bien vu la place de Mère Mectilde dans la société de son temps, Simon (chanoine), *Mechtilde du Saint-Sacrement et son temps* (1614-1698) in *Priez sans cesse*, p. 18-53.

(18) La vie de la reine Marie-Thérèse n'a fait l'objet que de travaux très partiels ; une biographie complète serait difficile à établir à cause de la pauvreté des documents, mais un trait devrait être dégagé : sa vie de piété inspirée par les Pères Franciscains espagnols ses confesseurs, venus des réformes les plus austères et les plus mystiques. L'amitié qu'elle porte à Mère Mectilde confirme ses préoccupations habituelles.

(19) Marie d'Este, fille d'Alphonse IV, duc de Modène et épouse de Jacques II, princesse célèbre par ses vertus non moins que par ses infortunes « vint visiter la digne fondatrice et chercher auprès d'elle les consolations que le monde lui refusait. Elle puisa tant de secours et de forces dans ses entretiens, qu'elle sollicita comme une grâce d'être associée à l'Institut et d'entrer avec son royal époux et l'héritier présomptif le prince de Galles, en participation des bonnes œuvres,

la duchesse douairière d'Orléans (20), Saint Jean Eudes (21). Marie des Vallées (22), Jean de Bernières (23), le Père Chrysostome de Saint-Lô (24), Boudon archidiacre d'Evreux (25), Dom Louis Quinet (26), l'abbé d'Etival Epiphane Louys (27), l'abbé Roquelay (28) saint Vincent-de-Paul et M. Olier (29) ainsi qu'une foule d'autres.

des adorations et des réparations qui s'y pratiquaient (1689) ». HERVIN, *op. cit.*, 694, d'après DUQUESNE, *op. cit.* — Cette reine est une personne de premier plan et a trop échappé jusqu'ici à l'attention des historiens. Elle vivait à la Visitation de Chaillot fondée par la sœur de Louis XIII, Henriette-Marie de France où elle s'était retirée. Sur cette reine voir CAMPANA de CAVELLI (Mise), *Les derniers Stuarts et le château de Saint-Germain-en-Laye*, Paris, 1871, 2 vol., in-4° ; sur Marie d'Este et la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur, lire le chapitre de HAMON (A.), *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1923, vol. 1 ch. : *La Visitation et la Compagnie de Jésus, la France* ; les Archives nationales conservent 100 lettres de Marie d'Este (K 1302).

(20) Sur les relations intimes de la duchesse d'Orléans, épouse de Gaston d'Orléans, avec Mère Mectilde, voir HERVIN, *op. cit.*, p. 486-504. On possède 105 lettres de Mère Mectilde à la duchesse.

(21) Sur les relations de saint Jean Eudes avec la fondatrice des Bénédictines, lire le numéro de *Notre Vie, revue eudiste de spiritualité et d'information*, n° 28, juillet-août 1952, œuvre du Père du CHESNAY. Il paraîtrait que le Père Eudes aurait voulu assister à la cérémonie de l'élection de la *Divine Abbesse* du 22 août 1654, mais qu'il en fut empêché au grand désespoir de la communauté. Sur cette cérémonie, en honneur dans l'Institut, voir LECLERCQ (Dom), *Notre-Dame Abbesse*, in *Priez sans cesse*, p. 175-177.

(22) Pour connaître Marie des Vallées, lire la biographie de saint Jean Eudes : BOULAY, *Vie de saint Jean Eudes*, Paris, 1905-1908, 4 vol. On a intérêt à consulter sur elle le *Manuscrit* 327 *de Caen*, aujourd'hui propriété des Eudistes. Tourcoing possède la copie d'une partie de ce manuscrit.

(23) En attendant un travail définitif sur Bernières il faut consulter HEURTEVENT, *L'Œuvre spirituelle de Jean de Bernières*, Paris, 1938 et LUYPAERT (L.), *La doctrine spirituelle de Bernières et le quietisme* in *Revue d'histoire de l'Eglise*, année 1940, t. 36, p. 19-130. — Sur la correspondance de Bernières et de Mère Mectilde voir Ch. du CHESNAY, *op. cit.*, p. 113-114, note 6. Tourcoing conserve 108 lettres de ces serviteurs de Dieu.

(24) L'introduction la plus rapide et la plus suggestive à la vie du Père Chrysostome de Saint-Lô est fournie par du CHESNAY (Ch.), in *Dict. de Spiritualité*, vol. 2, col. 1125. Sur la direction qu'il donnait à Mère Mectilde, lire HERVIN, *op. cit.*, p. 184-203.

(25) Sur Boudon archidiacre d'Evreux lire la notice que lui a consacré POURRAT in *Catholicisme*, t. 2, col. 193-194.

(26) Dom Louis Quinet est, au jugement de l'illustre historien de l'Ordre cistercien Dom Canivez, un des grands abbés réformateurs du XVIIe. Il a trouvé un historien : SIMON (chanoine), *Dom Louis Quinet abbé de Barbery*, Caen, 1927.

(27) Le Père Epiphane Louys était un prémontré, abbé d'Etival ; il a guidé l'Institut naissant de ses écrits. Sur sa biographie lire HUGO (Charles-Louis), *Sacri et canonici annales ordinis Praemonstratensis*, Nancy, 1734, in-8°, 2 vol. ; HERVIN, *op. cit.*, p. 686-688 ; sur l'abbaye d'Etival dans l'ancien diocèse de Toul voir, *Catholicisme*, t. 4, col. 598-599. Epiphane Louys se fit l'apologiste de la « contemplation de simple regard ».

(28) L'abbé Roquelay remplissait auprès de Bernières les fonctions de secrétaire.

(29) L'abbé DUQUESNE, *op. cit.*, p. 129, indique que saint Vincent de Paul, tenait la Mère Mectilde en haute estime. Il en était de même de M. Olier. D'après

Cette influence dépassait les limites de la France : à Varsovie comme à Rome, on connaissait et on appréciait la prieure de la rue Cassette au point de désirer ardemment la venue de religieuses adoratrices façonnées à son image. Son action prenait toutes les formes compatibles avec les exigences de la profession monastique. Sachant par expérience la puissance des esprits et des cœurs tournés vers une vie habituelle de méditation et d'ascèse, elle dirigeait dans ce sens un groupe de dames venues à elle, poussées par un élan de perfection totale. Relevons en passant les noms de quelques-unes de ces fidèles des parloirs du Saint-Sacrement, avides de recevoir la forte direction de Mère Mectilde : Mesdames de Chateauvieux (30), de Boves (31), de Mouy (32) de Cessac (33), de Mangot (34), de Brienne confidente de la reine Anne d'Autriche (35), de Herse, mère du saint évêque de Chalons (36),

une tradition, à étudier, saint Vincent de Paul aurait assisté à la cérémonie de *la Divine Abbesse* du 22 août 1654.

(30) Mme de Chateauvieux était une des dirigées les plus chères au cœur de la Mère Mectilde, depuis leur rencontre en 1651, elles ne devaient pas cesser de se soutenir mutuellement. La comtesse de Chateauvieux fut une des plus actives participantes à la fondation de l'Institut des Bénédictines. Sur cette dame du monde qui s'offrit en victime au Saint-Sacrement, voir HERVIN, *op. cit.*, p. 270-273.

(31) Mme de Boves était une amie de Mme de Chateauvieux ; c'est dans son salon que Mère Mectilde semble avoir compris le sens de la mission à laquelle elle était destinée, en contemplant un tableau représentant des Vestales. Cf. HERVIN, *op. cit.*, p. 288-290 et 319-320.

(32) Mme de Mouy parente de Mme de Boves est liée à cette dernière et à l'Institut de Mère Mectilde. Veuve d'un officier des armées de Louis XIII, elle ne peut à cause de sa santé s'engager dans l'état religieux et soutint les Ordres monastiques. Elle fonda le monastère de Caen qui devait être agrégé à l'Institut. Elle a participé aussi à la fondation de l'œuvre de Mère Mectilde.

(33) Mme de Cessac devait jouer un rôle décisif dans l'heureux aboutissement des projets de la comtesse de Chateauvieux au moment de la fondation de l'Institut de l'Adoration. Elle était cousine de Mme de Montgomery, fille de M. de Torp qui avait mis Mère Mectilde en relations avec Bernières et les mystiques normands ; cf. SIMON, *op. cit.*, p. 25-29 et 36.

(34) Mme de Mangot était l'épouse de M. Mangot, Maître des requêtes qui s'était montré très favorable à l'Institut naissant. Après la mort de son mari, elle se fit la généreuse bienfaitrice des premières Mères de l'Institut.

(35) Mme de Brienne était une des confidentes d'Anne d'Autriche et la femme d'un des quatre secrétaires d'Etat. Elle participa à la fondation du Carmel de Saint-Denis et semble avoir eu le désir d'y finir ses jours. Cf. COSTES (Pierre), *Saint Vincent et les Dames de la Charité*, Paris, 1927, p. 78 ; SENAULT, *Oraison funèbre de Messire Henry-Auguste de Loménie, comte de Brienne*, Paris, 1667, in-4°, 27 p., *Chroniques manuscrites du Carmel Ste Thérèse* à Créteil (volume consacré au Carmel de St-Denis) qui donnent un résumé des aspirations mystiques de la comtesse.

(36) Mme de Herse, amie de Mme de Chateauvieux, participa à la fondation des Dames de la Charité de saint Vincent de Paul. Cette dame dévouée était une des habituées des cercles de la Mère Mectilde. On peut voir sur elle, HERVIN, *op. cit.*, p. 270 ; COSTES, *op. cit.*, p. 73-75, *Année Sainte de la Visitation* I, p. 627 ; BROUTIN, *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, Paris, 1956, p. 215-232.

de Forax, nièce de Saint-François de Sales (37), de Longueville (38). Le monastère de la rue Cassette pouvait rivaliser d'ardeur avec les cercles de ferveur les plus renommés. Il serait facile de le comparer au Carmel de la rue Saint-Jacques (39), à la Visitation de la rue Saint-Antoine (40) ou à la maison dominicaine des Filles de Saint-Thomas (41). Comme ces couvents réformés il jouait un rôle décisif dans la reconquête catholique. Quand on a pris conscience de cette présence des contemplatives dans les assises profondes du XVIIe siècle, — présence qui s'échelonne du premier Port-Royal aux orientations spirituelles les plus opposées dans la forme, mais toutes identiques dans leur principe : le retour à la pureté primitive — il ne saurait être question d'étudier les grandes caratéristiques de Paris à cette époque sans tenir compte de ces réunions (42). Elles constitueraient des centres de ralliement où tout ce que la nation comptait de notables venait puiser des énergies nouvelles et se préparer aux entreprises les plus audacieuses : le Canada, les missions d'Orient... Dans cette recherche passionnée de Dieu, la fondatrice des Bénédictines du Saint-Sacrement figurait avec honneur, et incarnait magistralement les grandes aspirations de la cité classique. Les mémoires de l'ordre

(37) Mme de Forax, nièce de saint François de Sales, avait des liens étroits avec le monastère. Les manuscrits parlant de Mme de Forax et de Mère Mectilde l'appellent *son Amie*.

(38) Mme de Longueville, bien connue des historiens du XVIIe, entretient des relations avec Mère Mectilde qui ont été poursuivies par sa famille jusqu'à nos jours.

(39) Le Carmel de la rue Saint Jacques a fait l'objet d'un magnifique travail du chanoine Eriau qui a parfaitement souligné l'influence du monastère sur la vie religieuse de la capitale : ERIAU (J.B.), *L'Ancien Carmel du faubourg Saint Jacques*, Paris, 1929 ; il faudrait y ajouter la vie de la vénérale Madeleine de Saint Joseph, qu'écrite avec les sources les plus abondantes et les plus sûres, réalise un excellent type-de monographie de religieuse [Carmel de Clamart], *la Vénérable Madeleine de Saint Joseph première prieure française du premier monastère des Carmélites déchaussées en France* (1578-1637), Paris, 1935.

(40) La Visitation de la rue Saint-Antoine fut mêlée à plusieurs reprises à l'histoire de France ; sa réputation attirait les personnages les plus considérables. Sur ce monastère, cf. COSTES, *Monsieur Vincent*, t. III, p. 221-241 et la thèse de LECOUTURIER (Ernestine), *La Mère de Chaugny et la tradition salésienne*, Paris, 1932.

(41) Le monastère des Filles de Saint-Thomas dont une rue voisine de la Bourse rappelle le souvenir a fait l'objet d'une excellente monographie : *Un cloître dominicain à Paris, les Filles de Saint-Thomas, leur histoire, leur vie intérieure au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle*, Paris,. Pour replacer cette fondation dans son cadre, il faudrait connaître l'évolution de la réforme inaugurée à Sainte-Catherine de Toulouse et qui se répercuta jusqu'à Paris ; mais le travail qui la retrace, œuvre de Mlle Marie-Thérèse Porte, est demeuré manuscrit.

(42) Pour avoir une idée générale du mouvement religieux à Paris au cours de ces années capitales il est indispensable de lire POËTE (Marcel), *Une vie de cité ; Paris de sa naissance à nos jours*, t. III. *La Spiritualité de la cité classique, les origines de la cité moderne* (*XVIe-XVIIe siècles*), Paris, 1931 et LEBŒUF (abbé) *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, rééditée par Cocheris, Paris, 1867, 3 vol.

nous ont transmis le souvenir de ces échanges entre le monde et le cloître en nous conservant la trace des relations de Mère Mectilde avec une habituée de la maison : Madame de Rochefort. Tous les témoins s'accordent pour affirmer « que cette dame fut une des plus intimes amies de la Mère Mectilde et peut-être celle qu'on peut dire s'être élevée à la plus haute perfection sous sa conduite » (43).

Née en 1614 (44) d'une illustre famille du Dauphiné, Catherine de la Croix de Chevrières avait épousé en 1633, à l'âge de dix neuf ans, Anne de la Baume de Suze, comte de Rochefort (45). Il lui donna quatre enfants, mais mourut prématurément en 1640, laissant sa jeune veuve accablée d'affaires. On ne tarda pas à lui susciter des

(43) Duquesne, *op. cit.*, p. 318.

(44) La source essentielle de la vie de Mme de Rochefort se trouve dans le *ms Vienville Arras-Tourcoing*, p. 718 à 748 (chap. XVI) ; l'abbé Berrant avait résumé quelques notes sur la comtesse, cf. *Ms Tournefort* 108, p. 284 ; il existait autrefois à Arras deux manuscrits de l'abbé Berrant, *ms* 55 muni comme celui de Paris de notes additionnelles et *ms* 14 dépourvu de cet appendice. Le *ms* 55 a été égaré ; le *ms* 14 semble être le brouillon de l'auteur (travail de premier jet, ratures, rectifications, surcharges). Ce travail de l'abbé Berrant avait pour but de résumer les manuscrits connus. — L'abbé Duquesne a publié au xviii°, une vie de Mère Mectilde d'après les archives du monastère parisien ; Duquesne (abbé), *Vie de la vénérable Mère Catherine de Bar dite en religion Mectilde du Saint-Sacrement*, Nancy, 1775 dans laquelle il consacre plusieurs pages à Mme de Rochefort, p. 318-326. Cet écrivain étant simplement mentionné dans les encyclopédies nous donnons une note sur lui, venue des archives des Bénédictines de la Fédération française de l'Ordre.

Arnaud-Bernard d'Icard Duquesne, naquit à Paris en 1732, d'une famille honnête avantagée du côté de la fortune, mais plus riche encore du côté de la vertu. Elève des plus célèbres écoles de la capitale, il manifeste de bonne heure le désir d'embrasser l'état ecclésiastique. Licencié « cum summa laude », puis docteur il attire par son zèle l'attention de l'évêque de Soissons qui le prend pour grand vicaire. Plus tard, Mgr de Beaumont archevêque de Paris, dont il s'était concilié l'estime et la confiance, lui fit accepter la place délicate d'aumônier de la Bastille. Le nouvel aumônier n'avait qu'un désir « faire connaître et aimer Dieu ». La bonté du « Sieur Duquesne » gagnait tous les cœurs. Il se dépouillait pour vêtir les malheureux. Il souffrait beaucoup du flot montant des idées révolutionnaires. On lui attribue un « *Evangile médité* », paru en 1773. Il n'est pas absolument de lui. Le R. P. Giraudeau de la Compagnie de Jésus en avait dressé le plan et réuni les matériaux, mais son âge ne lui permettant pas de l'achever, Mgr de Beaumont en avait confié l'exécution à l'abbé Duquesne. Trois ans plus tard, l'abbé Duquesne présentait au public, *La Vie de Mère Mectilde* avec l'agrément de Louis XVI. Il donna encore, *l'Année apostolique* qui devait avoir une grande diffusion et être traduite en plusieurs langues. Enfin, en 1790, il publiait *les Grandeurs de Marie*. Il meurt en 1791.

(45) La famille de la Croix de Chevrières et celle de la Baume de Suze sont très connues dans le Dauphiné, mais elles n'ont pas fait l'objet des monographies qu'elles mériteraient, vu leur rôle dans la région. La Bibliothèque municipale de Grenoble possède un oraison funèbre de Louis de la Baume de Suze (*fonds dauphinois O.* 2623), ainsi qu'une notice biographique sur François de La Baume de Suze (*ibidem Jd.* 18). La famille de la Croix de Chevrières a été étudiée surtoue dans la personne des deux évêques qu'elle a donnés au diocèse de Grenoblt (1607-1620). Une étude complète de l'histoire de ces familles devrait comporter l'exploration des archives et bibliothèques de l'Isère, de la Drôme et du Vaucluse en raison de la situation de leurs domaines dans la partie sud-ouest du Dauphiné.

procès de tous genres, qui tendaient à la ruine de sa famille (46). Les exigences d'une justice minutieuse l'obligèrent à s'éloigner durant de longues années de sa province natale. Installée à Paris dans son hôtel de la rue du Bac, au faubourg Saint-Germain, elle continua à mener cette même vie d'intense piété devenue chez elle comme une seconde nature (47). Sa solitude, l'éducation de ses enfants, ses « embarras de procès » augmentaient chaque jour en son cœur le désir de s'unir plus étroitement à Dieu. Ses directeurs semblent l'avoir déçue dans cette recherche un peu anxieuse de la perfection, à moins que ses impatiences ne les aient lassés... Elle serait sans doute restée longtemps dans cet état de trouble intérieur sans une rencontre appelée à orienter toutes ses énergies vers des horizons inattendus. Mère Mectilde venait de s'établir depuis peu à Paris (1651). La comtesse de Rochefort, très répandue dans les milieux mystiques, ne pouvait ignorer la présence de celle en qui le Paris dévot saluait une des grandes âmes de son siècle. Une visite au petit couvent voisin de sa demeure allait mettre en présence deux âmes bien faites pour s'entendre (1652).

« Un jour, rapporte l'abbé Duquesne, étant allée entendre la messe dans la chapelle des pauvres religieuses de Lorraine, elle se sentit portée par un mouvement charitable à lui faire quelque aumône. Elle s'approche de la grille et ce fut précisément la Mère Mectilde qui se présenta à elle. Dès qu'elle la vit, elle sentit un certain attrait qui forma de ce moment entre l'une et l'autre la plus tendre union. La comtesse aimoit et pratiquoit la vertu, mais Dieu l'appeloit à la perfection. Engagée dans un tourbillon d'affaires, elle avoit besoin d'un guide éclairé, Dieu lui donna la Vénérable Mère » (48).

Derrière la fondatrice des Bénédictines, on entrevoit les conseillers

(46) Il est difficile actuellement de connaître l'histoire des procès auxquels Mme de Rochefort dut faire face. Les archives départementales de l'Isère et de l'ancienne province du Dauphiné conservent dans leurs collections (*II. E. Familles* 506), une forte liasse de comptes rendus par Dame Catherine de La Croix de Chevrières, comtesse de Rochefort, sœur et héritière, avec inventaire de Messire Annet de La Baume de Suze, comte de Rochefort, au curateur de l'hoirie dudit comte, en qualité d'héritier des dames Marguerite de Gaste et Catherine de Meuillon, comtesse de Suze, etc. — Une étude de ces documents préciserait les difficultés de Mme de Rochefort.

(47) La comtesse était en relations avec saint Jean Eudes. Le Père du Chesnay écrit à ce sujet : « On aimerait pouvoir préciser quelles furent les obligations contractées par le P. Eudes ; si l'ons onge à la fortune de la comtesse de Rochefort et aux besoins d'argent que créait au P. Eudes la construction de l'église du séminaire de Coutances, il est permis de ranger « notre bonne Mme de Rochefort ». parmi les bienfaiteurs de la « nouvelle église. On ne peut nommer tous ceux qui ont eu part, au dire de l'annaliste des Eudistes, leurs noms sont écrits dans le ciel et dans le Cœur de la Mère de Dieu » (Costil, *Annales*, livre IV, chap. VIII ; ms. archives des Eudistes, p. 375). Son nom pourra désormais prendre place dans le cœur des amis de saint Jean Eudes comme dans le cœur du P. Eudes, qui avait promis de ne jamais l'oublier », R. P. de Chesnay, Saint Jean Eudes et la Mère Mectilde, in *Notre Vie*, juillet-août 1952, n° 28, p. 105, n° 9.

(48) Duquesne, *op. cit.*, p. 318.

de Mère Mectilde. Melle Cath. de Vienville, fidèle écho des événements qui entourent les origines de la Congrégation, n'a pas omis de signaler la présence de Bernières, consulté dès les premières visites de Madame de Rochefort et elle a pu écrire :

« Quelques serviteurs de Dieu, dont M. de Bernières était du nombre, ayant eu connaissance de son état et des conduites de Dieu sur elle l'assura qu'elle avoit vocation à l'oraison ayant remarqué que N.-S. avoit mis dans son fond une semence de grâce qui devait fructifier en son temps. Aussi a-t-elle avoué à sa chère Directrice qu'elle avait eu depuis le berceau une tendance continuelle à Dieu. Quoique la Providence l'eût engagée dans des embarras de procès, qui semblaient plutôt un obstacle à sa perfection que des moyens d'y arriver. C'est en quoi, elle avait besoin d'une personne éclairée en qui elle avait confiance et qui fut, capable de la conduire et la soutenir dans les agonies qu'elle souffrait intérieures et extérieures. Elle trouva en cette digne Mère ce qu'elle pouvait souhaiter... » (49).

Sous une telle conduite elle fit de rapides progrès entraînant sa fille et un de ses fils dans son sillage ; l'une prit l'habit monastique et se distingua par sa ferveur (50) ; l'autre entra dans la cléricature et honora de son zèle et de ses talents le siège archiepiscopal d'Auch en Gascogne (51). Dévouée en tout à la Mère Mectilde, elle lui procura une installation convenable rue Férou (avant l'installation rue Cassette qui devait durer jusqu'à la Révolution) (52). Elle était présente à la solennelle pose de la croix dont nous avons parlé plus haut. D'ascension en ascensions, elle en vint à souhaiter le don total de sa personne dans la vie religieuse et, en attendant, se consacra comme victime au Saint-Sacrement (53). Ses affaires terminées, elle repartit

(49) *Ms Vienville Arras* 2, p. 720.

(50) D'après le *Ms* 2, p. 722 « ... sa fille s'étant faite religieuse au monastère de Sainte-Colombe, où elle avait été élevée auprès d'une de ses tantes sœur de la Comtesse ». Cette fille de la comtesse du nom de Marguerite mourut abbesse d'un monastère de Tarascon, en 1723.

(51) Armand-Anne Tristan de La Baume de Suze était neveu du saint évêque de Viviers, Louis-François de La Baume, en considération duquel il fut nommé évêque de Tarbes, pour remplacer Marc Mallier du Houssay qui était mort le 3 mai 1675. Sacré en 1676, il était transféré à Saint-Omer en 1677, et à Auch en 1684. Il tint un synode en 1698 et un concile provincial en 1699. Il fait approuver la condamnation des *Maximes des Saints* de FÉNELON. Il établit les Jésuites à perpétuité dans son séminaire. Il meurt à Paris le 4 mars 1705 et il est inhumé dans l'église Saint Paul. Il avait succédé à Auch à Mgr Henri de La Mothe-Houdancourt, un des confidents de la piété d'Anne d'Autriche. Sur Mgr de La Baume voir JEAN, *Les Evêques et Archevêques de France depuis* 1682 *jusqu'à* 1801, Paris, 189 , p. 64, 89-90, 177 ; BRUGELLES (Dom Louis), *Chroniques ecclésiastiques du diocèse d'Auch*, in-4°, 1746, p. 169-170 ; *Etablissements des Jésuites de France*, t. I, col.

(52) Installation rue Férou, cf. *ms Vienville Arras*, livre II, ch. VI, p. 264.

(53) Par la consécration de victime, l'âme se donne à Dieu pour recevoir ses dons et se rendre disponible à ses opérations. Dans cette consécration on trouve trois éléments : *a*) offrande à Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement ; *b*) orienta-

en Savoie (1661), bien résolue à regagner rapidement Paris et à demander son admission dans la communauté de Mère Mectilde (54). Elle prolongea son séjour en Dauphiné environ six années pour régler les questions qu'une longue absence avait fait naître. Elle travailla à établir son fils aîné dans l'espérance de le voir devenir l'appui de sa famille « et qu'elle pourrait se reposer sur ses soins en se retirant du monde ». « Son fils marié, elle ne soupirait qu'après son retour à Paris sans faire connaître ses sentiments, se doutant bien que l'on ne manquerait pas de s'y opposer. Enfin, la Providence lui fournit l'occasion d'exécuter son dessein. Sur quelques affaires qui lui survinrent elle fut fort aise d'avoir ce prétexte et se rendit à Paris. Elle y arriva en septembre 1667 ».

Les craintes familiales n'étaient pas toutes vaines. A peine de retour à Paris, elle tomba malade et sentit l'angoisse l'accabler. Ses rêves lui paraissaient de pures imaginations sans lien avec la droite raison ; le couvent de la rue du Bac lui semblait une prison. Mère Mectilde ne partageait pas cet avis. Elle connaissait la comtesse ; elle savait apprécier les obstacles semés sur le chemin des débutants. Elle résolut de mettre sa dirigée devant ses responsabilités et lui écrivit une lettre bien capable de briser tous les obstacles et de la libérer de ses scrupules :

Vous avez tant désiré d'être à Dieu, ma très chère Sœur, faut-il que la nature l'emporte sur la grâce et que le monde soit plus puissant que Jésus-Christ. Où sont donc ces beaux sentiments, ces désirs si vifs de vous immoler sans réserve ? Est-il possible que pour trois jours de vie vous ne puissiez vous consacrer au Seigneur ? J'avoue qu'il est difficile de renaître, et que vous pouvez dire, ainsi que Nicodème : comment rentrer dans le sein de ma mère, à l'âge où je suis ? O très chère Sœur, c'est cependant là le point important de la perfection... Ne seriez-vous pas ravie que je vous dise dans ce moment, que Dieu est content de votre bonne volonté, qu'il suffit que vous vous soyiez mise en devoir de sortir de votre terre comme Abraham et d'aller jusqu'au lieu où votre cher Isaac doit être sacrifié ? Eh bien, voulez-vous que je vous dise : c'est assez vous pouvez mettre le glaive dans son fourreau, sans égorger la victime... Je demande souvent à Dieu qu'en effet il se contente des avances que vous lui avez faites, ou qu'il triomphe par sa grâce des effets et des ruses du tentateur. Il faut nécessairement l'un ou l'autre. Car pour moi, je n'ai pas assez de courage et de dureté pour vous enterrer toute vive. Redoublons

tion de toutes les énergies vitales de l'âme à la gloire de Dieu ; *c*) abandon et abandon à Lui « elle se délaisse en Lui » ; pure réceptivité aux dons célestes, disponibilité aux touches divines. Cet esprit rejoint et le *nada* de saint Jean de la Croix et le plein abandon de sainte Thérèse de Lisieux ; il fait penser, sur plus d'un point à l'Esclavage dont saint Louis-Marie de Monfort se fera l'apôtre. Cet état de Victime a des degrés. Ils apparaissent dans la lettre de Mère Mectilde du 28 juin 1652, cf. *ms* 110, copie, Paris, lettre 4, p. 5, copie, Tourcoing, lettre 9, p. 355.

(54) Sur le voyage en Dauphiné , voir DUQUESNE, *op. cit.*, p. 320 et *ms Vienville*, Tourcoing, p. 732-733.

de prières et espérons que Dieu vous donnera des forces pour surmonter les obstacles qui s'opposent à votre bonheur » (55).

Cette lettre produisit l'effet attendu. La comtesse s'éleva au-dessus de ses répugnances et entra au monastère en qualité de pensionnaire. La présence de Mère Mectilde suffit à l'apaiser. « Ces deux saintes âmes priaient beaucoup pour connaître la volonté de Dieu. La comtesse de l'avis de sa directrice, mit par écrit ses dispositions... ». Sa pensée que nous rapporte Mlle Catherine de Vienville laisse transparaître son intérieur et nous donne un bon document de psychologie religieuse (56). La comtesse rappelle ses malheurs « son horrible cahot d'affaires au milieu duquel elle s'est trouvée, dit-elle, plongée après sa viduité desquelles Il (Dieu) m'a tirée comme par miracle m'ayant dénuée de tous mes appuis humains et même laissé faire de grandes fautes dans les conduites de mes procès pour me faire connaître que c'était à sa bonté que j'en devais le succès et non à mon industrie ». Elle cherche alors les moyens de prouver à Dieu sa reconnaissance.

« Il m'a toujours semblé que je ne pouvais lui en témoigner ma reconnaissance qu'en me donnant moi-même en sacrifice à sa Divine Majesté. La déférence que j'ai eue aux sentiments de la Mère Mectilde du Saint-Sacrement sur la conduite de mon âme ne peut être soupçonnée de légereté, d'empressement, d'inclination naturelle ni d'aucune autre faiblesse, puisque j'ai des marques certaines qu'elle vient de Dieu. Il á daigné me faire dire par cette digne Mère plusieurs choses concernant mes affaires temporelles qui sont arrivées précisément, comme elle me les avait prédites, et pour ce qui est du spirituel et des choses qui regardent mon âme, je n'ai jamais trouvé de parfaite correspondance d'esprit qu'avec elle. Si j'ai quelque habitude dans le service de Dieu, je la dois aux salutaires avis qu'elle m'a donnés. Je me suis aperçue plusieurs fois que Dieu lui faisait connaître et sentir les dispositions que je portais et qu'elle les savait avant que je lui en eusse parlé, et même avant moi. Dieu s'est servi d'elle pour ouvrir à mon âme les voies à la perfection et j'ose assurer avoir reçu plus de miséricordes de Dieu en un an sous sa conduite, que je n'en avais ressenti en plusieurs années de ma vie précédente, et j'ai lieu de croire que sans elle je serais retournée en arrière et aurais abandonné la dévotion si elle ne m'avait soutenue, fortifiée et encouragée dans les occasions. J'ajoute encore la docilité qui se rencontre dans mon âme à me soumettre et à suivre ses décisions et conseils. J'ai pris pour une autre marque de mon appel la correspondance intérieure où je me trouve pour cette Maison du Saint-Sacrement, car m'ayant voulu quelquefois éprouver là dessus, j'ai entré dans quelques autres maisons religieuses, mais en pas une mon esprit ne s'est voulu arrêter, mais à celle-ci il y est comme l'aiguille du cadran à son nord et la pierre à son centre. De plus la facilité que Dieu m'a

(55) Cette lettre « *vous avez tant désiré* » ne porte pas de numéro d'ordre dans le recueil des lettres 110 ; dans le manuscrit 2, elle figure à la page 303. Cette lettre insérée, après le voyage de septembre 1667, doit être située à l'automne.

(56) Le Ms 2 porte comme addition que ces dispositions ont été rédigées vers 1670 et indique que la comtesse avait prié trois ans, durant sa retraite, qui date de novembre 1667.

donnée à sortir des affaires qui pourraient y apporter empêchement lesquelles étaient humainement indémêlables. Le repos qui a été rendu à mon esprit depuis mon entrée en cette Maison du Saint-Sacrement sur mille peines fâcheuses qui l'affligeaient, car je jouis d'un calme très doux et d'un repos en Dieu, de même que si mes ennemis avaient pris la fuite et cessaient de me persécuter. Mais pour ce qui est d'être religieuse il me semble que je ne puis être qu'un fantôme de religion et y ayant plusieurs choses dans la Règle qui me sont absolument impossibles dans l'âge et les infirmités où je suis de m'engager à une Règle pour ne la jamais faire, il me semble que c'est se moquer de Dieu ».

De l'avis de Mère Mectilde elle communiqua les résultats de ses méditations aux directeurs les plus avertis (57). Après de patientes délibérations, ces sages conseillers s'accordèrent sur la nécessité pour la comtesse de tenter un essai de vie religieuse, mais sans entrer au noviciat. Sa santé ne lui permettrait jamais de supporter les observances trop rigoureuses d'une communauté bien réglée et sa mauvaise vue consituait un obstacle redoutable dans la récitation de l'office divin : « le carême étant survenu pendant qu'elle était encore dans ces perplexités, elle le passa tout entier en retraite. Dieu l'y combla de grâces. Elle crut connaître enfin sa volonté et prit absolument son parti. Déterminée à se donner à lui sans réserve, le fâcheux état de ses yeux ne lui parut plus qu'une raison de faire un nouveau sacrifice. Elle résolut d'embrasser l'état de sœur converse dans lequel il n'y a pas d'office divin. Ses répugnances disparurent mais la Mère Mectilde et ses conseillers refusèrent (58) ».

(57) Depuis 1659 la communauté du Saint-Sacrement est installée rue Cassette Il est difficile dans l'état actuel de nos connaissances de savoir d'une manière précise le nom des directeurs spirituels qui fréquentaient le monastère à cette date. Bernières est mort en 1659. D'une manière générale Mère Mectilde s'adresse aux religieux réformés et aux personnes de sainte vie et profonde science. Nous connaissons ses relations avec saint Jean Eudes (cf. Ch. du Chesnay, *op. cit.*, p. 103-111) ; nous connaissons ses relations avec l'abbé d'Etival, avec Simon Gourdan le célèbre chanoine régulier de Saint-Victor (cf. Fourier-Bonnard (Mgr), *Histoire de l'abbaye royale de l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Paris, 1908, 2 vol., in-8°), avec le Père Guilloré jésuite qui rédigea des mémoires sur l'Institut naissant. On pourrait ajouter Dom Philibert prieur de Saint-Germain-des-Prés et ses confrères. On pourrait noter encore des noms moins connus dans l'historiographie à faire des Prémontrés et des Carmes déchaussés : le Père Michel, prémontré estimé, et le Père Denis carme, qui devait rendre un éclatant hommage à la Mère Mectilde après sa mort en écrivant « cette sainte supérieure était la consolation des affligés, le modèle des âmes parfaites. C'était un autre saint Paul, dont la conversation était toujours dans les cieux ». Une biographie définitive de Mère Mectilde devra étudier les relations du monastère avec les grands spirituels du temps aux diverses époques du XVII[e] siècle,

(58). Sur le carême dont il est ici question, cf. Duquesne, *op. cit.*, p. 323 et *Vienville Tourcoing*, p. 731. — Durant son séjour rue Cassette, Mme de Rochefort rédigea des *Mémoires* ou mieux des *Recueils* sur les origines de l'Institut (Mgr Hervin, dans sa préface de la *Vie de Mère Mectilde*, croit ces travaux perdus comme ceux de Boudon, du Père Guilloré, de Mme de Chateauvieux, de la

L'incertitude et la confusion étaient à leur comble, quand parvint rue Cassette une terrible nouvelle (1670) : le fils qu'elle avais pris tant de soins à établir venait de quitter sa femme et sombrer dans le désordre, au scandale de tout le Dauphiné. Cette nouvelle épreuve la toucha sensiblement. Elle essaya d'y mettre ordre par lettre employant à cette fin beaucoup de personnes d'autorité et de réputation. Rien n'y fit. La tendresse maternelle lui suggéra d'aller elle-même chercher « cette brebis égarée ». Elle prit donc la résolution avec l'espérance de revenir bientôt pour accomplir son premier dessein (59). Son voyage n'eut pas le succès qu'elle s'était proposé. Après avoir mis en vain tout en œuvre, la seule consolation qui lui resta fut de n'avoir rien à se reprocher. Son cœur en demeura pénétré de douleur et sa santé s'altéra notablement. Ecrivant à la Mère Mectilde, elle lui manda qu'elle se sentait dépérir non seulement de jour en jour mais d'heure en heure. Ces angoisses achevèrent d'ébranler sa constitution. Elle tomba gravement malade en 1672. Son fils, le futur archevêque d'Auch, partit en diligence volant à son secours et lui portant, avec l'habit de Saint Benoît, une lettre de la Mère Mectilde sur la manière de se préparer à la mort (60). Cette lettre devait la remplir de bonheur le reste de ses jours. Les soins de son fils lui permirent de reprendre quelques forces. Elle ne soupirait qu'après son retour à Paris, mais malgré son empressement il fallut remettre la partie au printemps (1673). Cette seule espérance

Mère de Blémur et autres (p. XXVII), mais à la page suivante, il serait tenté d'attribuer un anonyme à Mme de Rochefort. Dans ce débat, on peut attribuer deux manuscrits à Mme de Rochefort, les 249 et 250. Nous inclinons à attribuer le 249 à Mme de Rochefort pour trois raisons : 1° parce qu'il paraît être le travail d'une personne du monde plutôt que d'une moniale ; 2) parce qu'en somme il existe peu de manuscrits relatant la vie de Mère Mectilde et que ceux-ci sont identifiés (101 de Paris, 1 et 2 d'Arras, 248 de Bayeux) ; il est manifeste, par exemple, que le *ms III* de Paris est le travail d'un historien lettré et théologien versé dans les sciences ecclésiastiques ; 3) il reste donc seulement les manuscrits 249 et 250 ; or le 250 pour peu qu'on l'examine ne présente pas le caractère d'un travail fait d'après les événements, mais plutôt apparaît comme un substrat d'une œuvre déjà existante, tandis que nous savons que Mme de Rochefort a tenu ce que nous appellerions aujourd'hui un journal ; 3) enfin et surtout nous avons le témoignage du ms Vienville qui affirme que Mme de Rochefort fit un in-quarto alors que le 250 est un in-octavo. Mais quoiqu'il en soit Mme de Rochefort fit œuvre historique, ce qui précise son portrait.

(59) Sur le retour en Dauphiné, Duquesne, *op. cit.*, p. 324 et Vienville *ms Tourcoing*, p. 736. — Les recherches entreprises jusqu'ici pour découvrir les références à ces scandales sont demeurées sans succès.

(60) Le *ms Vienville*, p. 734, apporte quelques précisions à Duquesne, *op. cit.*, p. 325 : « Elle tomba périlleusement malade en l'année 1672. Son fils l'archevêque d'Auch partit en diligence, chargé sans le savoir du saint habit de saint Benoît que la Mère Mectilde lui envoyait avec une lettre. Elle fit serrer bien précieusement le saint habit pour s'en servir dans le besoin et pour la lettre, elle la lut tous les jours pour imprimer dans son âme ces saintes dispositions (pour bien mourir) ».

adoucissait toutes ses peines, malheureusement la belle saison entraîna de nouvelles procédures qui duraient encore l'année suivante (1674). Pendant ces deux dernières années, elle s'appliqua avec un soin particulier à assurer une bonne justice dans les lieux où elle avait juridiction, surtout aux veuves et aux orphelins. Elle s'attacha à bannir le vice de ses terres. Elle pourvut à l'enseignement religieux et à l'exercice du culte sur l'ensemble de ses domaines. Elle veilla à l'érection d'une église indispensable à l'entretien de la vie chrétienne, et la munit de rentes suffisantes (61). Mgr Henri de Villars, archevêque de Vienne, la consacra le dimanche de la Passion 1674 (62). Au milieu de ses soucis, elle écrivit à la Mère Mectilde pour la prier de l'offrir à Notre Seigneur et à Notre Dame « et de demander qu'au lieu de cet édifice temporel il lui plaise de s'en préparer un spirituel dans son âme », elle confiait ses sentiments à sa directrice en ces termes :

Je ne sais si pour le coup il ne m'arrivera pas ce que vous me demandiez dernièrement, que mon sacrifice ne serait qu'un désir. Je n'attends plus rien des remèdes humains. Pour des miracles je n'en souhaite que pour aller mourir entre vos bras ; mais hélas je ne mérite pas cette grâce. Je ne puis y penser sans fondre en larmes... Tout cet hiver, je me suis occupée des pensées de la mort. Il me sembloit que je la voyois partir comme un dard de la main de Jésus, mon Sauveur, j'ouvrois mon cœur pour la recevoir avec amour. j'ai quelquefois de la complaisance et je ressens une vraie satisfaction de penser que j'ai un être à sacrifier à l'Etre souverain... Ce n'est pas que la nature soit sans horreur et sans répugnance, mais cela n'arrive que quand je m'amuse à réfléchir sur moi-même. Je retourne promptement à mon refuge où je retrouve ma force et ma consolation... (63).

Mais cet état de tranquilité intérieure ne devait pas durer « Il y avait plusieurs années, rapporte Mlle de Vienville, que cette Dame avait fait vœu de chasteté et de Victime de Jésus au Très Saint-Sacrement, et en cette qualité accepté l'ordre de Dieu sur elle qu'elle mourrait dans le sacrifice et dans le pur abandon. Ainsi deux mois après ce que l'on vient de rapporter sur ses dispositions, elle se trouva intérieurement dans d'autres bien différentes, sans aucun soutien, n'ayant personne de confiance auprès d'elle à qui elle puisse ouvrir son cœur. Voici comme elle en parle à la Mère Mectilde dans une lettre du 5 juin 1675 (64) :

(61) Sur l'action apostolique et sociale de Mme de Rochefort, voir Vienville *ms cité*, p. 719 et 735.

(62) L'archevêque de Vienne était à cette date Henri de Villars, Jean, *op. cit.*, p. 474-475 et Collombet, *Histoire de la sainte église de Vienne*, Lyon, 1847, 3 vol.

(63) Vienville, *ms. cit.*, p. 736. Cette lettre de Mme de Rochefort à Mère Mectilde peut être située vers Pâques 1674 d'après le contexte.

(64) Vienville, *ms cit.*, p. 739.

Votre lettre, ma Rév. et chère Mère, n'a pas manqué de porter en mon âme la très intime consolation que toutes celles que vous avez la bonté de m'écrire ont coutume d'y apporter ; elle ne pouvait venir plus à propos d'autant que mon état intérieur est bien changé, je suis à présent dans la sécheresse et aridité, dans la révolte des sens et une pauvreté si grande que mon esprit ne la peut supporter en vue du besoin que j'aurais d'être secourue et remplie de saintes dispositions pour ce passage. Il est vrai que quelque tempête qu'il y ait eue, je n'ai point cessé de regarder toujours l'étoile qui doit me conduire, je veux dire l'instruction que j'ai reçue de vous d'aimer à expérimenter mon indigence pour ne dépendre absolument que de la miséricorde de Dieu.

La sensibilité que vous me témoignez de mon mal est une effusion de votre charitable cœur pour moi, aussi bien que les saintes dispositions que vous insinuez dans le mien ; je voudrais me revêtir de celles de cette bonne duchesse qui est morte entre vos bras (65) : mais partout je trouve la porte fermée, Dieu me paraît bien loin, ma chère Mère, mais si loin que ce n'est plus celui qui ne m'abandonnait pas ; je ne laisse pas d'aller toujours tête baissée à la Ste Communion, me jeter aux pieds de cet amoureux Sauveur, quelque sévère qu'il me paraisse, et voilà où j'en suis, ô ma très chère Mère, que j'estimerai une précieuse grâce celle d'aller mourir entre vos bras. C'est tout mon désir et mon ardeur, mais je ne le mérite point, m'en étant rendue si indigne par mes infidélités. Je ne manque pas de lire souvent celle que vous m'avez écrite dans mon autre maladie sur la préparation à la mort et faire tous les actes qu'elle contient et je le ferai jusqu'à mon dernier soupir.

Cette lettre plongea Mère Mectilde et sa communauté dans la plus vive consternation.

Vous ne sauriez croire, lui écrivit la vénérable Mère, le zèle de toutes nos sœurs à prier pour vous et de l'amertume qu'elles éprouvent... Pour vous, vous êtes dans la joie et je vous en félicite. Un voyageur se réjouit quand il approche de sa Patrie. O très chère Sœur, vous allez dans la vôtre, votre âme est satisfaite. Dites-lui donc pour l'encourager de plus en plus : O mon âme, vous n'êtes point de ce monde, vous êtes sortie de Dieu, vous devez y retourner... Le Chrétien doit regarder la mort comme le commencement de son souverain bonheur, et la fin du péché. O quelles consolations de pouvoir dire qu'on ne péchera plus, qu'on ne sera plus opposé à son Dieu, qu'on ne sera plus en danger de perdre la grâce... Laissez-vous consommer doucement... Je crois devoir même vous laisser dans un doux repos en Dieu... Tout ce que je vous dis n'empêche pas que l'on ne demande avec instance la prolongation de votre vie. Je retiens les tendres saillies de mon cœur pour ne point distraire le vôtre (66).

(65) Allusion à la mort de la comtesse de Chateauvieux qui expira le 8 mars 1674 entre les bras de Mère Mectilde subitement peu après la communion, HERVIN, *op. cit.*, p. 580-581, d'après VIENVILLE, *ms cit.*, p. 831 à 835.

(66) Ce passage est reproduit par DUQUESNE, *op. cit.*, p. 326. Cette lettre a pour incipit « Je ne saurais vous exprimer » ; elle est datée du 13 août 1672, mais il semble bien qu'il y ait eu une erreur du copiste car dans la marge, il est dit que ce message est une réponse à celui du 5 juin 1675 et dans le VIENVILLE *ms cit.*, elle est à la page qui suit celle de la lettre du 5 juin 1675. Nous publions le texte de cette lettre (lettre XII).

L'archevêque d'Auch revint immédiatement auprès de sa mère dans l'espoir de la ramener à Paris, comme elle le souhaitait « mais il la trouva dans un état où il n'y avait pas d'apparence ; il donna tous ses soins à la faire soulager, afin de rétablir sa santé mais inutilement ; lorsqu'il vit qu'il n'y avait plus rien à espérer, il en apprit la nouvelle à la Mère Mectilde du Saint-Sacrement en lui exprimant juste douleur avec des sentiments dignes de son bon cœur ; il ajouta que cette chère malade « a hautement et dignement soutenu dans cette maladie les espérances qu'elle lui donnait parfois pendant sa vie de sanctification ayant souffert les plus grandes douleurs du monde avec une patience qui les surpassait, une tranquillité admirable, une pratique continuelle de bonnes œuvres, un charitable soin pour sa famille, une exhortation tendre à ses enfants à nous faire fendre le cœur ; la fréquentation des sacrements avec des signes extérieurs tels, je crois, que les ont eus les saints ; enfin, ma Révérende Mère, il ne manque à ma consolation sur ce chapitre que d'être dans le même état et de pouvoir la suivre en paradis où je crois qu'elle sera bientôt. Je lui dis hier que vous demandiez de ses nouvelles et que vous priiez pour elle, au milieu de toutes ses rêveries qui lui ont ôté toute la connaissance depuis plusieurs jours, elle s'arrêta tout court à mon discours et donna des marques considérables de joie ». Peu de temps après elle rendit son dernier soupir. Elle avait soixante et un ans (1675).

« Environ trois semaines après sa mort, dit Melle de Vienville, la Mère Mectilde eut connaissance qu'elle était allée jouir de Dieu dans la bienheureuse éternité. A la vérité, elle n'omit rien de ce qui pouvait être en son pouvoir soit par les messes qu'elle fit dire, soit en lui appliquant les communions pénitences et autres bonnes œuvres qui se font dans l'Institut, qui faisait une perte considérable en sa personne » (67).

Tels sont les éléments connus de la biographie de la comtesse de Rochefort.

Les cent douze lettres de la Mère Mectilde à sa dirigée révèlent que la correspondante n'était pas une âme ordinaire. On a pu dire d'elle comme d'Elizabeth Leseur « adoratrice, réparatrice, contemplative et apôtre » et nous pourrions ajouter avec l'abbé Berrant, un des premiers biographes de Mère Mectilde « cette pieuse dame (Madame de Rochefort) était entrée entre les âmes de cette voye (esprit de délaissement entre les mains de Dieu) des plus fidèles. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si la Mère Mectilde luy parle plus à cœur ouvert qu'à tout autre. Leur liaison en Notre-Seigneur était très intime » (68).

(67) VIENVILLE, *ms cit.*, p. 740.
(68) BERRANT, *ms* 14 *de Tourcoing.*

Les textes que nous publions peuvent contribuer à élargir les limites de l'histoire de la spiritualité et, en soulignant l'importance de l'œuvre de Mère Mectilde du Saint-Sacrement hâter la publication intégrale de sa correspondance (69). Ainsi serait comblée une importante lacune dans la connaissance de la pensée religieuse du XVIIe siècle.

Bordeaux, 8 septembre 1957.

(*à suivre*) Raymond DARRICAU.

(69) Toute étude complète de la vie et de l'œuvre de Mère Mectilde devra obligatoirement reposer sur ses lettres. La publication de ces documents pose des problèmes délicats de méthode et d'histoire de la spiritualité. Il est à souhaiter qu'on puisse étudier ses sources comme on l'a fait pour sainte Thérèse d'Avila par exemple, et que l'on s'attache aussi à entreprendre la publication de ces lettres suivant une méthode avec autant de bonheur que l'éditeur des lettres de saint Pierre Canisius qui constituent un modèle du genre : BRAUNSBERGER (O.), *Beati Petri Canisi Epistulae et Acta*, Fribourg en Brisgau, 1893-1923, 8 vol.

Lettres de direction de Jean-Marie de la Mennais

Les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel conservent précieusement, dans leurs archives générales à Jersey, l'abondante correspondance de leur fondateur, Jean-Marie de la Mennais. Le Frère Symphorien-Auguste y a puisé à pleines mains et a publié déjà six volumes de lettres (1). Le choix de l'éditeur jalonne, d'après un plan systématique, la vie entière du fondateur depuis son professorat au collège de Saint-Malo en 1802 jusqu'à sa mort en 1860, au milieu d'événements souvent douloureux, notamment l'apostasie de Féli. Cette correspondance éclaire, crûment parfois, les faits et les personnages, démêle les intrigues politiques ou religieuses, présente les origines et les développements de la congrégation des Frères de Ploërmel et de celle des Filles de la Providence. Elle révèle aussi les amitiés que Jean-Marie, touché comme ses contemporains par le climat romantique, noua et maintint au long de sa vie.



En fait, dans cette correspondance publiée, on trouve peu de lettres de direction spirituelle proprement dite. Les lettres échangées avec Anne de Lucinière, à partir de 1818, manifestent, certes, une intimité profonde et des contacts d'âme à âme entre « les demoiselles des Feuillantines » et les deux frères la Mennais ; on ne peut cependant parler de direction spirituelle. On en trouverait davantage sans doute dans la correspondance avec les Frères ; le fondateur leur donne des conseils appropriés, qui, jusque dans leur forme, s'apparentent souvent, ce qui ne peut nous étonner, à ceux que donnait en pareille circonstance le fondateur des Frères des Ecoles chrétiennes, saint Jean-Baptiste de la Salle (2). Le principal biographe de Jean-

(1) *A travers la correspondance de l'abbé J.-M. de la Mennais*, t. 1-3, 1937-1939, chez Lafolye à Vannes ; t. 4-6, 1953-1956, à l'Imprimerie du Sacré-Cœur, à La Prairie (Québec), Canada. Deux volumes achèveront cette publication, que nous signalons ici par la simple mention : Symphorien-Auguste. Il reste éminemment désirable que la correspondance de Jean-Marie de la Mennais soit un jour publiée intégralement dans l'ordre chronologique.

(2) On sait à quel point la Mennais s'inspire des méthodes pédagogiques et de l'esprit lasalliens.

Marie, Monseigneur A. Laveille, en a publié de copieux extraits (3) ; on en glanerait beaucoup dans l'édition de Symphorien-Auguste.

Il est manifeste que Jean-Marie, fondateur de deux congrégations religieuses, a beaucoup dirigé. Le Frère Symphorien-Auguste, à qui nous sommes redevable de renseignements précieux, nous écrivait naguère : « Il est certain que le Père fut directeur spirituel de centaines de ses Frères, depuis les premiers disciples (vers 1820) jusqu'à sa mort (1860). La Règle leur faisait un devoir de lui écrire tous les deux mois et de lui rendre leur compte de conscience. Les comptes de conscience ont été détruits, mais c'est sans doute en réponse à ces « confessions » que M. de la Mennais a écrit ses courtes lettres de direction spirituelle aux Frères, où les conseils varient pour chacun d'eux d'après son état d'âme. On n'y trouve aucune haute spéculation, aucune direction spéciale pour les âmes avancées dans les hautes voies de la mystique, mais plutôt des conseils pour aider dans la vie quotidienne des religieux de bonne volonté, plongés dans l'action ».

Cependant, si nous ne nous arrêtons pas aux conseils spirituels épars à travers les lettres de Jean-Marie à son jeune ami Jean-Joseph Querret (4) et si nous nous bornons à la période qui précède les fondations faites par la Mennais, « les lettres de direction, nous prévient son éditeur (5), ne comprennent que onze lettres adressées à une pieuse demoiselle et un règlement de vie, assez détaillé, à l'usage d'un jeune homme ». A ces lettres, échelonnées de 1813 à 1818, nous sommes heureux de pouvoir ajouter, pour la période correspondante, treize autres lettres envoyées à Mademoiselle Amable Chenu, supérieure des Filles du Cœur de Marie et habitant Saint-Servan, et cinq autres lettres ou extraits destinées également à des Filles de Marie, dont les noms ne sont pas précisés.

Ces lettres comportent rarement des développements spirituels un peu étendus, comme on en rencontre dans celles adressées à Mademoiselle Sainte-Marie Jallobert (1761-1820). Elles sont fondées cependant sur les mêmes thèmes spirituels essentiels et offrent avec ces dernières une parenté manifeste, que quelques rapprochements permettront de constater aisément.

***

(3) Notamment dans le premier chapitre du t. 2 de son *Jean-Marie de la Mennais* (1780-1860), Paris, Poussielgue, 1903.

(4) Jean-Joseph Querret, né à Saint-Malo en 1783, était lié aux frères la Mennais par des relations littéraires et intellectuelles. Il resta toujours en étroite intimité avec Jean-Marie, dont les lettres prennent souvent une allure de conseils spirituels. Voir, par exemple, *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 25-57 et *passim*. Querret mourut en 1840, après avoir succédé à Louis Vielle, à la tête du collège ecclésiastique de Saint-Malo. Voir l'*Histoire du collège de Saint-Malo*, par E. Herpin, etc., Ploërmel, Impr. Saint-Yves, 1902, notamment p. 83-109.

(5) *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 288, 290-314.

Pour mieux comprendre la portée des lettres adressées à Amable Chenu, il convient, au préalable, de préciser les liens qui unissaient Jean-Marie de la Mennais avec les Sociétés des Filles du Cœur de Marie et des Prêtres du Cœur de Jésus, et avec les fondateurs, Pierre-Joseph de Clorivière et Adélaïde de Cicé. Formé par des Prêtres du Cœur de Jésus, membre, à son tour, de cette Société, en relations épistolaires avec le fondateur, supérieur des Filles du Cœur de Marie à Saint-Servan et leur directeur spirituel, la Mennais est affectionné aux deux Sociétés et partage leur spiritualité, qui alimenta sa jeunesse sacerdotale.

En 1813, date où commence la correspondance que nous publions, Jean-Marie de la Mennais est supérieur des Filles du Cœur de Marie de la réunion de Saint-Servan, que préside, comme supérieure commune ou provinciale, Amable Chenu.

Depuis dix-huit ans déjà, semble-t-il, Jean-Marie est en relations épistolaires avec le fondateur de la Société, Pierre-Joseph Picot de Clorivière (6). Une lettre de ce dernier à Jean-Marie, — la seule connue jusqu'ici —, est datée du 28 décembre 1797 (7), mais ils s'écriront et se rencontreront plusieurs fois. Etienne Engerran et Louis Vielle, les maîtres intellectuels et spirituels du jeune la Mennais, l'ont sans doute entretenu de la Société du Cœur de Jésus qui vient de naître. En effet, Engerran, écolâtre de Saint-Malo, consulté

(6) Clorivière, ancien jésuite, était né à Saint-Malo en 1735. Recteur de Paramé, près Saint-Malo, puis supérieur du collège ecclésiastique de Dinan, il avait fondé, pour suppléer à la destruction des ordres religieux, les deux Sociétés que nous signalons. Mademoiselle Adélaïde de Cicé était la co-fondatrice de la Société des Filles du Cœur de Marie. On trouvera tous les renseignements désirables sur Clorivière dans la *RAM*, t. 25, 1949, p. 465-469, et dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 46, 1951, p. 624-680. Consulter J. Terrien, *Histoire du R. P. de Clorivière*, Paris, Devalois, 1891, et la notice du *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, col. 974-979. Nous renvoyons aux *Lettres du P. de Clorivière*, 1787-1814, Paris, Durassié, 1948, 2 vol. (hors commerce), par la mention du tome et de la page.

(7) Cette lettre a été publiée par A. Laveille, *loco cit.*, t. 1, p. 29-30. On ne peut cependant se défendre d'une hésitation. Clorivière a quitté définitivement la région de Saint-Malo en mars-avril 1791, au moment où il était venu assister au départ du bateau qui aurait dû l'emmener au Maryland rejoindre l'évêque de Baltimore, Mgr Carroll, et que, sur les conseils de Mgr de Pressigny, évêque de Saint-Malo, il ne le prit pas. A-t-il rencontré alors Jean-Marie, qui n'avait que onze ans ? Aurait-il été frappé par les signes non équivoques de vocation sacerdotale chez l'enfant ? Ou plutôt faudrait-il admettre que Etienne Engerran ait agrégé ensuite le jeune homme dans la Société, après avoir mis au courant Clorivière, qui aurait accepté cette solution ? Jean-Marie aurait-il, à cette époque correspondu avec le fondateur ? Ces hypothèses sont plausibles. Quoi qu'il en soit, la teneur de la lettre conviendrait tout autant, et peut-être mieux, si elle avait été écrite lorsque Jean-Marie s'en vint à Paris en décembre 1801 et fut ordonné sous-diacre par Mgr de Pressigny. A cette date, Clorivière, impliqué dans le complot de la machine infernale, se dérobait aux recherches de la police. Rien n'empêche qu'il ait connu la démarche de la Mennais.

dès le 19 juillet 1790, jour où Clorivière eut comme l'inspiration de cette Société, remplace le supérieur général dans ces régions bretonnes, depuis que le fondateur s'en est allé s'installer définitivement à Paris (1791). A une date difficile à préciser, Jean-Marie est entré à son tour dans la Société, et lorsque l'école cléricale de Saint-Malo s'ouvre en 1802, c'est bien une école dirigée par trois professeurs appartenant à la Société, Engerran, Vielle et la Mennais.

Clorivière considère Jean-Marie comme membre de la Société, lorsque, de sa prison du Temple, il écrit à Amable Chenu le 11 juillet 1805 : « Je suis bien occupé devant Dieu de vous, de vos chères filles et de tous nos respectables confrères, le vénérable M. Engerran, MM. Vielle, Orange, la Mennais, etc., à qui je présente mes respects. On leur enverra, et à vous, une lettre circulaire que je viens de faire récemment » (*Lettres*, t. 2, p. 610-611) (8). Un peu plus tard Jean-Marie et Féli viennent à Paris (de fin janvier à juillet 1806). Clorivière averti fait des allusions à cette présence. L'incarcération du fondateur comme les menaces plus ou moins déguisées du pouvoir civil ont provoqué quelque embarras et même des défections parmi les membres de la Société des Prêtres du Cœur de Jésus. Vielle lui-même, peut-être sous l'influence de Monseigneur Enoch, évêque de Rennes, a paru hésiter dans son attachement à la Société ; Jean-Marie aussi peut-être. Une mention de la visite de la Mennais est faite dans une lettre du 28 février à Mademoiselle de Cicé : « Dites à cet aimable et jeune confrère que je l'aime beaucoup dans le Seigneur, que je pense beaucoup à lui, et que je conjure instamment le Cœur brûlant de notre divin Maître d'achever en lui l'œuvre qu'il a commencée, et de verser abondamment sur son cœur ces grâces de lumière, de force et de bénédiction dont il est la source. Engagez-le à m'écrire en détail tout ce qui le concerne lui-même et toute notre famille de Saint-Malo ; afin que, par lui, je puisse répondre à tout. Dites-lui qu'il n'y a aucun risque, ni pour lui ni pour moi » (t. 1, p. 379) (9). Sans doute Jean-Marie s'est-il acquitté

(8) Clorivière se serait bien gardé d'envoyer une circulaire à des personnes étrangères aux Sociétés. Le 1er juin 1805, il fait parvenir à Adélaïde de Cicé le texte d'une lettre circulaire, datée du 29 mai, *Sur l'enchaînement des vertus pour parvenir à la perfection*, qui était un commentaire des versets 5-7 du premier chapitre de la seconde épître de saint Pierre. On en trouvera le texte dans les *Lettres circulaires*, Paris, Durassié, 1935, p. 207-249 (hors commerce). On sait que Clorivière pendant sa détention composa une *Explication des épîtres de saint Pierre*. Ce commentaire fut publié en 1809 en trois volumes, réédité trois fois et traduit en italien.

(9) Clorivière de sa prison du Temple, continuait à diriger les Sociétés. Tenu au courant par ses visiteurs, — on lui apportait deux fois par semaine ce dont il avait besoin ; des hosties consacrées étaient cachées dans les provisions —, et par les lettres qu'on lui faisait passer, il suivait de très près la marche des Sociétés ; il répondait ponctuellement et abondamment à un volumineux courrier. Cepen-

de cette mission, et un échange de lettres s'est-il instauré entre le fondateur et « le jeune confrère » de vingt-six ans ; en tout cas, son nom reparaît à plusieurs reprises dans la correspondance ; le 21 mars, par exemple, Clorivière s'excuse : « Je n'écrirai pas aujourd'hui à M. de la Mennais » (p. 384) ; il s'exécute le 23 et confie à Mère de Cicé : « Je vous prie de prendre lecture de ma lettre à M. de la Mennais et de la cacheter ensuite » (p. 385). A quelque temps de là, Jean-Marie s'est ouvert avec netteté à Mademoiselle de Cicé sur la situation des Sociétés en pays malouin ; le prisonnier, alerté, écrit : « Votre entretien avec notre aimable confrère, M. de la Mennais, m'a fait bien du plaisir. Je compte bien qu'il m'écrira un peu en détail, et qu'il me dira franchement le fort et le faible, sans considérer ce qui peut me faire du plaisir ou de la peine ; il doit sentir qu'il est bon que je sois informé de tout. Faites-lui bien mes compliments ; je lui souhaite plus de forces physiques et une meilleure santé à Monsieur son frère » (p. 396) (10).

Dès que Jean-Marie fut rentré à Saint-Malo, ce fut pour apprendre l'état alarmant de M. Engerran ; il en avertit aussitôt M. Bourgeois, qui en fait part immédiatement au détenu : « Vous savez que le bon M. Engerran se meurt, écrit celui-ci le 18 juillet à Mère de Cicé, s'il n'est pas déjà mort ; c'est M. de la Mennais qui le mande à M. Bourgeois. Il avait déjà reçu les sacrements et on n'avait presque plus d'espérance » (p. 411). Une autre mention de la Mennais, indirecte cependant, est encore faite dans la correspondance du fondateur le 30 octobre 1807 ; c'est une plainte à propos du silence prolongé de Vielle : « Il est sans excuses de ne m'avoir point donné de ses nouvelles, ni d'aucun des nôtres, pas même du jeune M. de la Mennais, qui était indisposé, quoiqu'il n'ignore pas la peine que cela me cause » (t. 2, p. 543). Mais, le 6 novembre, rasséréné, il écrit : « Je vous remercie des nouvelles que vous me donnez de M. de la Mennais » (p. 544).

En fait, à lire la correspondance des membres des deux Sociétés, on peut, sans risque de se tromper, affirmer que la manière dont il est parlé de la Mennais laisse supposer son appartenance aux Prêtres du Cœur de Jésus à tout le moins jusqu'à la mort du fondateur

dant, Mère de Cicé prenait ses responsabilités à l'égard des Filles de Marie, et l'abbé Bourgeois, qui logeait à la maison des Carmes, dirigeait la Société des Prêtres dans le secteur parisien. Cette situation présentait bien quelque inconvénient et n'allait pas sans heurts. En définitive, elle s'avéra la moins mauvaise.

(10) Malheureusement Clorivière, par une prudence d'ailleurs tout élémentaire, brûlait les lettres qu'il recevait ; nous sommes ainsi privés de connaître la teneur des entretiens de la Mennais avec Adélaïde de Cicé. Clorivière faisait lire par la fondatrice la correspondance qu'il échangeait avec les Filles de Marie ou à leur propos pour sauvegarder l'unité de gouvernement. Souvent Mère de Cicé ajoutait ses propres réflexions à celles de Clorivière.

en 1820 (11). Nous en avons d'ailleurs un témoignage formel dans une lettre du 15 mai 1819, adressée par Mère de Saisseval à Amable Chenu. Il s'agit de nommer une supérieure commune à Plouër, et la seconde supérieure générale des Filles du Cœur de Marie écrit : « Le Père (de Clorivière) trouve très bien que Plouër étant actuellement du diocèse de Saint-Brieuc, on y nomme une Supérieure commune... En consultant les supérieurs, Mr Vielle, Mr Gilbert et aussi Mr de la Mennais, grand vicaire, qui est du Cœur de Jésus... ».

Chaque fois que la Mennais se rend à Paris, il ne manque pas d'aller saluer l'un et l'autre fondateurs. En août et septembre 1809, Jean-Marie accompagne son ami Gabriel Bruté de Rémur. Ils logent tous deux au Séminaire Saint-Sulpice. Monseigneur de Pressigny avait beaucoup insisté auprès de son ordinand de 1801 pour qu'il vînt compléter à Saint-Sulpice une formation sacerdotale trop sommaire. La Mennais, cette année, fait une retraite sous la direction de Mr Duclaux. Nous ignorons les relations qu'il eut alors avec Clorivière, sorti de prison depuis le mois d'avril et qui habitait à proximité de Saint-Sulpice, chez Madame de Soyecourt, rue de Vaugirard.

La Mennais reviendra souvent encore à Paris. En septembre 1811, Mère de Cicé annonce à Amable Chenu : Mr de la Mennais que nous avons vu avec bien de l'intérêt vous donnera des nouvelles du bon Père ». En août 1814, Jean-Marie, qui accompagne son évêque, rencontre sans doute Clorivière, devenu supérieur des jésuites qui se rétablissent en France, car il s'en ouvre dans une lettre à Bruté le 19 septembre (12). La fondatrice confiera encore à sa correspondante le 22 avril 1816 : « Nous venons de voir un moment Mr de la Mennais et son frère qui reste ici et que j'ai bien de la joie de voir prêtre ; le premier est reparti » (13). Nous retrouvons des allusions aussi nettes et souvent élogieuses sous la plume d'A. de Cicé, fidèle écho de Clorivière (14). Cet intérêt porté à Jean-Marie ne trompe pas. Voyons de plus près comment se traduit cet attachement réciproque.

(11) Nous trouvons souvent mention de la Mennais dans la correspondance des Filles du Cœur de Marie. Le 17 décembre 1806, Mère de Cicé écrit à Amable Chenu : « Rappelez-moi, je vous prie, très particulièrement au souvenir de M. de la Mennais ; je désire bien sa santé ». Recommandation analogue le 27 janvier 1808, le 5 janvier 1809, le 28 mai 1810, etc. Il en sera ainsi jusqu'à la mort de Mère de Cicé (1818).

(12) A. Laveille, *loco cit.*, t. 1, p. 159-160 ; *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 267.

(13) Félicité de la Mennais avait été ordonné prêtre à Vannes au milieu du carême ; Jean-Marie l'avait ensuite accompagné à Paris ; voir *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 282. Est-ce de ce voyage, ou d'un autre encore, que Jean-Marie parle dans sa lettre du 12 juillet 1816 à Amable Chenu ?

(14) Plusieurs lettres de 1817 témoignent de l'intérêt que la fondatrice portait au vicaire capitulaire de Saint-Brieuc. « Rappelez-moi, je vous prie, écrit-elle le 17 janvier à Amable Chenu après une visite de Louis Vielle, à lui et à l'abbé de la Mennais, que je félicite sur l'admirable succès de sa mission.

***

Engerran meurt le 4 décembre 1806 ; Vielle est nommé, à sa place, supérieur des deux Sociétés (15). Les relations reprennent alors leur cours habituel entre le supérieur du petit séminaire de Saint-Malo et le prisonnier du Temple, qui n'eut pas à « révoquer ou à suspendre les pouvoirs religieux » qu'il lui avait donnés, comme il l'en menaçait dans une lettre à Adélaïde de Cicé le 30 octobre 1807 (p. 543). Vielle, à la suppression du petit séminaire, se retire à Saint-Servan, où il s'occupe des Filles de Marie jusqu'à sa nomination à la tête du grand séminaire de Saint-Brieuc en septembre 1812. Supérieur et directeur spirituel, il avait donné toute satisfaction au groupe local des Filles de Marie. Amable Chenu écrit à l'une d'elles, Mademoiselle Pignon-Blanc, le 22 octobre 1812 : « Dieu nous donne une croix bien sensible en nous ôtant notre père qui va à Saint-Brieuc prendre la conduite du séminaire et grand vicaire de l'évêque. Ce coup m'a beaucoup affligée ; c'est une grande perte que fait le diocèse, et nous dans notre particulier » (16).

Je prie le Bon Dieu de nous le conserver, car je sais qu'il est fatigué à l'excès ». De même, elle fera dire à l'abbé Sauvage par sa fidèle correspondante, le 23 octobre : « J'ai vu Mr l'abbé de la Mennais auquel j'ai parlé de l'extrême désir qu'on aurait de le revoir à Saint-Malo. Il m'a répondu d'une manière affirmative qu'il ne pouvait quitter Saint-Brieuc ». C'est l'époque où l'on parlait du rétablissement du siège épiscopal de Saint-Malo, et le nom de la Mennais était avancé comme titulaire éventuel. Son jeune âge le fit écarter, et d'ailleurs le rétablissement n'eut pas lieu.

(15) Louis Vielle, né à Noyon en 1765, prêtre en 1789, projette en 1792 de rejoindre, par la côte de Saint-Malo, des amis passés en Angleterre. En fait, il reste caché à Saint-Malo pendant la Révolution, exerçant un ministère prudent et magnifique, en sûreté dans des familles amies, les la Mennais par exemple ou les Mettrie-Offray. C'est lui qui, avec Etienne Engerran, se chargera de la formation ecclésiastique du jeune Jean-Marie. Il deviendra par la suite professeur, puis supérieur du collège ecclésiastique ouvert en 1802. Une très grande intimité unira toujours Jean-Marie et son maître ; en 1841 Vielle interviendra encore à propos de la nomination projetée de la Mennais à l'évêché de Saint-Brieuc (cf. A. LAVEILLE, *loco cit.*, t. 2, p. 354). L'abbé Houët, son ami, a composé une *Biographie de M. Vielle*, restée manuscrite, et qui se trouve aux archives des Frères de Ploërmel ; consulter aussi la petite notice publiée par Edme de Bellevüe, s l n d, l'*Histoire du collège de Saint-Malo* par E. HERPIN en collaboration, Ploërmel, 1902, et A. GUIDÉE, *Notice historique sur le R. P. François Renault*, 1788-1860, Paris, Douniol, 1864. Vielle mourra à 91 ans en 1857.

(16) Soixante-cinq lettres (dont cinquante-sept autographes) d'Amable Chenu à Mlle Joséphine Pignon-Blanc, 1781-1853, s'échelonnant de 1805 à 1821, sont conservées aux archives de la Société des Filles du Cœur de Marie. Malouine, la destinataire avait été dirigée par Louis Vielle, dont on conserve quatorze lettres de direction, 1813-1834, à elle adressées. Supérieure des Filles de Marie de Miniac, elle s'y occupait surtout des enfants pauvres.

Clorivière et A. de Cicé manifesteront leur étonnement du départ de Vielle. « C'est une énorme perte pour votre diocèse, écrit la fondatrice à Amable Chenu

C'est à Jean-Marie que Clorivière songe pour remplacer Vielle auprès des Filles de Marie. Ce choix laisse entendre que la Mennais appartient toujours à la Société des Prêtres du Cœur de Jésus : il témoigne, en même temps de l'estime dans laquelle le fondateur tenait le jeune abbé de trente-deux ans. A cette annonce, la joie est générale. Amable Chenu s'ouvre au nouveau supérieur, qui devient son directeur spirituel et celui de plusieurs de ses filles (17). Elle confie à Mademoiselle Pignon-Blanc, le 1er février 1813 : « Mr Jean-Marie, c'est un homme plein de Dieu et qui le connaît bien ». Et le 11 mars : « Quand vous viendrez dans notre pays, est-ce que vous ne voudrez pas voir notre nouveau Père ? C'est un homme de Dieu... Il nous vient presque tous les quinze jours ; ce sont de grandes grâces que Dieu nous fait ». Deux mois plus tard, le 27 mai, elle insiste à nouveau sur l'importance de l'ouverture de conscience. Joséphine Pignon-Blanc, que dirigeait Louis Vielle, souffre cependant de ce départ. « Il faut espérer que plus vous parlerez à notre nouveau père, et plus vous en recevrez de forces et de courage pour marcher constamment dans la perfection ».

Clorivière et Adélaïde de Cicé avaient de leur côté manifesté leur satisfaction. Celle-ci l'écrivait à Amable Chenu le 7 janvier 1813 : « Je prends bien part à la consolation que vous recevez de notre cher Mr Jean-Marie auquel nous sommes tous bien attachés ». Et le 10 mars : « Je suis charmée, et notre respectable ami (Clorivière) l'est aussi, de voir comme vous êtes disposée envers MM. Marchais et Jean-Marie, et j'ai bien de la consolation des soins plus assidus qu'ils vous donnent, en particulier Mr Jean-Marie. Je vous félicite de cette nouvelle grâce du Bon Dieu. C'est bien fait d'exhorter nos amies à la confiance envers ces nouveaux supérieurs ».

Aussi lorsqu'à son tour, le nouveau supérieur des Filles de Marie de Saint-Servan s'éloignera pour devenir vicaire général de Monseigneur Caffarelli, évêque de Saint-Brieuc, Amable Chenu ne croira pas faire un plus bel éloge que d'écrire à sa correspondante habituelle : « C'est une nouvelle épreuve que nous donne notre divin

le 10 décembre 1812 ; je ne puis concevoir comment on a pu consentir à son éloignement ; heureusement qu'il n'est pas aussi loin de vous qu'il eût pu l'être et que les vacances pourront vous le ramener chaque année ».

(17) Des liens assez étroits existaient déjà entre la Mennais et les Filles de Marie de Saint-Malo. Amable Chenu s'inquiétait d'un départ éventuel de Jean-Marie en 1813-1814 et en avait parlé à mots couverts à sa supérieure générale. Mère de Cicé lui répond : « Je serais bien touchée que ce que vous craigniez fût arrivé et que Mr Jean-Marie vous quittât, ce que je ne pense pourtant pas qui pût arriver en ce temps-ci » (14 janvier 1814). Céleste Mettrie-Offray, qu'une opération retient à Paris, dit tout son contentement de la nomination de la Mennais comme supérieur (suite à une lettre d'A. de Cicé à Amable le 7 janvier 1813).

Sauveur en éloignant de nous celui qui était bien propre à alléger la perte du premier » (2 février 1814) (18).

***

C'est à cette supérieure que sont donc adressées les treize lettres que nous éditons d'après les autographes, et qui ne semblent pas, jusqu'ici, avoir retenu l'attention (19). Amable Chenu est de Paramé ; adolescente, elle y connaît Clorivière, recteur de la paroisse de 1779 à 1786 ; elle et sa sœur Thérèse sont guidées par l'ancien jésuite ; il les confie ensuite aux abbés Gautier et Gilbert, lorsqu'il abandonne sa cure pour devenir supérieur du Collège de Dinan. Mais il les connaît si bien qu'il n'hésite pas à les orienter, dès la fondation, vers la Société des Filles du Cœur de Marie : Amable fera sa consécration dans la Société le 2 février 1791 en même temps que le premier groupe de Filles de Marie, et Thérèse le 31 juillet suivant (20). Toutes deux arrêtées et emprisonnées à Saint-Malo le 14 octobre 1793 verront partir pour la guillotine de Paris, dans deux charrettes pleines de condamnés (21), leur frère, François Chenu

(18) Si la Mennais déconseille à Sainte-Marie Jallobert, en 1817, d'entrer dans la Société des Filles de Marie, c'est parce que l'état de cette âme particulièrement éprouvée légitime parfaitement cette directive : « Je ne suis pas d'avis que vous entriez dans la Société de Marie ; je craindrais que les obligations que vous contracteriez ne fussent pour vous un nouveau sujet d'inquiétude et de trouble ; vous pouvez pratiquer les mêmes vertus sans faire d'autres vœux que ceux dont vous me parlez » (*Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 308). Mademoiselle Sainte-Marie Jallobert avait été, elle aussi, dirigée par Louis Vielle avant de l'être par la Mennais.

(19) En plus de ces lettres de la Mennais à Amable Chenu, les archives de la Société des Filles du Cœur de Marie conservent quatre lettres autographes que lui adressa Clorivière, 1801-1805, et publiées dans *Lettres* du P. de Clorivière, t. 2, Paris, 1948, p. 609-611 ; quarante-quatre lettres, dont vingt-neuf autographes, envoyées par Mère de Cicé, 1802-1818 ; quarante-trois lettres autographes adressées par Louis Vielle, 1803-1845, mais à peine quelques-unes concernent-elles la période qui nous intéresse ; sept lettres autographes d'Antoine Lange, 1812-1821 ; une lettre de l'abbé Gautier (Barpetri), datée de Londres, 27 octobre 1814 ; douze lettres autographes de l'abbé Nicolas Gilbert, 1817-1821 ; une lettre autographe de l'abbé Sauvage, envoyée de Bordeaux le 1er septembre 1818, et cinq lettres autographes, mais postérieures, de l'abbé Marchais, 1828-1829. A signaler encore cent douze lettres de Mère de Saisseval, 1818-1848.

La conservation de ces diverses lettres atteste assez en quelle estime et en quelle vénération les contemporains tenaient Amable Chenu.

(20) Sur les sœurs Chenu, on peut consulter, outre la correspondance envoyée ou reçue par elles, H.-R. Casgrain, *La Société des Filles du Cœur de Marie d'après ses annales*, surtout t. 1 et 2, Paris, Devallois, 1899 et 1905 ; L. Baunard, *Adélaïde de Cicé et ses premières compagnes*, Roulers, De Meester, 1913 ; M.-E. F. de Bellevue, *Le Père de Clorivière et sa mission*, 1735-1820, Wetteren, De Meester, 1933 (hors commerce).

(21) Ces condamnés, douze femmes et dix-sept hommes, seront exécutés le 21 juin 1794. Le récit de leur voyage et de leur jugement a été raconté par Ed. Fournier (= Edme de Bellevue) : *Une Malouine au temps de la Révo-*

de la Villanger, avocat au Parlement de Bretagne, accompagné de Madame des Bassablons, fille du Cœur de Marie. A cette date déjà, Amable a été choisie pour supérieure du petit groupe des Filles de Marie ; vu son infirmité, sa sœur la remplace en 1796 ; cependant, Thérèse meurt d'épuisement à vingt-neuf ans (5 décembre 1798), assistée tout un mois par Louis Vielle. Amable doit reprendre la charge, qu'elle conservera pendant plus de trente ans (22).

Ces deux Filles de Marie connurent successivement la direction et les conseils de Clorivière et d'Engerran, des abbés Gautier, Gilbert et Vielle, sans compter, pour Amable, la direction de Jean-Marie de la Mennais. Mère de Cicé, co-fondatrice de la Société, et Mère Marie de Jésus (1739-1800), supérieure des Filles de la Croix à Saint-Servan, devenue maîtresse des novices des Filles de Marie après la suppression de sa propre maison, leur prodiguèrent les avis spirituels et surtout les entraînèrent par leurs exemples. C'est de cet ensemble d'influences que les deux sœurs tiennent leur spiritualité. Cette spiritualité est simple et harmonieuse, faite d'austérité et d'épanouissement en Dieu. « Dieu seul » compte pour elles ! Leurs lettres répètent à satiété ce leit-motiv, dès l'époque où nous pouvons les suivre. Nous ne serons donc pas surpris de retrouver ce « Dieu seul » dans la correspondance de Jean-Marie ; il en orne l'en-tête de ses lettres. Qu'il ait lu et fait lire le *Dieu seul* de Boudon, rien d'étonnant ; Clorivière le recommande lui aussi, tout comme Louis Vielle. Cette lecture s'harmonise avec le climat spirituel dans lequel le jeune la Mennais baigne constamment depuis son enfance, beaucoup plus qu'il ne le suscite. Les demoiselles Chenu ne cesseront de grandir dans la conformité à la volonté divine comme dans l'amour et le désir de la croix ; leur vie est faite de don d'elles-mêmes à Dieu et aux autres. « Dieu seul » résume leur vie profonde (23). C'est

lution. Madame des Bassablons d'après les documents de l'époque, Paris, Weibel, 1922 ; on peut voir aussi, de G. Carron, les *Vies des justes dans les plus hauts rangs de la société*, t. 4, Paris-Lyon, 1817, p. 293-349, et les ouvrages cités dans la note précédente. Le procès de béatification de Thérèse des Bassablons est introduit en cour de Rome.

Amable Chenu fut relâchée le 1er juin 1794, sa sœur le 12 août.

(22) Deux lettres du fondateur à Thérèse Chenu ont été publiées dans *Lettres* du Père de Clorivière, t. 2, p. 607-609 ; sept lettres (copies) d'A. de Cicé n'ont pas encore été publiées. Casgrain a donné des extraits des lettres envoyées par Thérèse à des Filles de Marie, t. 2, p. 262, 268-269, etc. La correspondance des Chenu constitue l'une des très belles pages spirituelles de l'Eglise de France au temps de la Révolution.

(23) Les lettres d'Amable Chenu à Joséphine Pignon-Blanc redisent sans cesse : *Dieu seul.* Celle du 1er février 1813, par exemple, qui déplore une fois de plus le départ de Vielle : « Qui nous donnera des cœurs grands et généreux qui ne voient que Dieu seul ? et vous vous plaignez, ma chère amie, de n'avoir que Lui seul pour recevoir vos plaintes. Et que voulez-vous avoir ? Vous avez tout en Lui ; goûtez, ma chère amie, goûtez combien il est doux, et le reste ne

pour Lui qu'elles affrontent tous les périls. cachant les prêtres réfractaires et catéchisant leurs co-détenus ; c'est pour Lui qu'elles vivent, souffrent, s'épuisent et meurent !

Cette spiritualité est celle de Jean-Marie. Elle lui est venue de Boudon, comme de Louis de Blois et de l'*Imitation* de Jésus-Christ (24) ; il l'a puisée aussi bien dans la doctrine vigoureuse de la Société du Cœur de Jésus que dans la Compagnie de Saint-Sulpice (25). Les lettres échangées entre directeur et dirigée pouvaient être brèves : on se comprenait à demi-mots, mais les mots étaient lourds d'une spiritualité née de l'Evangile et de la vie du Sauveur (26).

vous sera plus rien ». Thérèse Chenu parlait de *Dieu seul* avec la même foi rayonnante.

On constate que telle était la pente spirituelle du futur Père François Renault, qui fut secrétaire de Caffarelli au temps de Jean-Marie. Voir Mère SAINT-JÉRÔME, *Vie de la Rde Mère Marie-Anne de la Fruglaye, religieuse de la Compagnie de Notre-Dame*, Paris, Lhuillier, 1865, p. 213-219. Aussi les lettres portent-elles souvent en exergue, comme celles de J.-M. la Mennais, D. S. ou *Dieu seul*. Ce sera, d'ailleurs, la devise des congrégations fondées par la Mennais.

(24) Les deux frères la Mennais traduisirent en 1809 le *Speculum religiosorum* de Louis de BLOIS, abbé bénédiction de Liessies, † 1566, publié sous le titre de *Guide spirituel ou miroir des âmes religieuses*. Féli traduisit plus tard et les deux frères annotèrent l'*Imitation de Jésus-Christ* ; cette traduction célèbre et le commentaire sont encore utilisés aujourd'hui ; voir LAVEILLE, t. 1, p. 384-391.

(25) Dès son voyage à Paris en 1806, Jean-Marie la Mennais eut des rapports fréquents avec les Sulpiciens, vers lesquels Mgr de Pressigny l'avait orienté, soit avec les supérieurs tels Emery et Duclaux, soit avec des recrues d'élite comme Gabriel Bruté de Rémur et Paul-Emile Teyssevre, 1785-1818. Lorsqu'il se rendra à Paris, Jean-Marie séjournera volontiers au séminaire des Missions Etrangères, ou au séminaire Saint-Sulpice ou aux « Feuillantines », pensionnat que tenait Mademoiselle Lucinière.

(26) Les autographes des treize lettres à Amable Chenu que nous publions sont aux archives privées de la Société des Filles du Cœur de Marie à Paris. Ils sont reproduits ici tels quels. Quatre lettres n'ont pas de millésime ; la première, celle du 18 septembre, est à coup sûr de 1813 ; la seconde pourrait être du 18 mars 1814 ; la troisième est certainement du 17 juin 1814 ; la dernière, celle du 21 juin, est beaucoup plus difficile à dater ; elle pourrait être de 1813, mais les raisons n'en sont pas contraignantes. Les lettres sont adressées à « Mlle Aimable Chenu, au Rocher en Saint-Servan » ; c'est là en effet que les demoiselles Chenu habitaient depuis 1795 ou 1796. Jean-Marie orthographie toujours ainsi le prénom de sa correspondante, comme elle le faisait elle-même.

Cinq lettres ou extraits de lettres sont donnés d'après des copies conservées également aux archives des Filles de Marie. Il est facile de dater la première : 15 juin 1814 ; elle est adressée à la réunion des Filles de Marie de Saint-Servan. Les lettres ou extraits du 13 août 1814, du 28 février 1815 et d'août 1816, sont adressés à une Fille de Marie inconnue, de même que le court billet sans date.

Autographes et copies se trouvaient primitivement chez les Filles de Marie à Saint-Servan.

[à Amable Chenu]. D.S. 21 juin [1813 ?]

Ma chère fille,

Les embarras d'un délogement précipité (27) ne m'ont pas permis de répondre à la lettre que vous m'avez écrite, et qui m'a fait infiniment de plaisir. Je vous remercie surtout d'avoir pris la peine de copier le cantique (28) qui vous a été envoyé ; les sentimens qu'il renferme sont bien propres à ranimer notre foi et notre confiance. O que l'une et l'autre doivent être vives ! Le bon tems que celui où l'on est écrasé, broyé sous le poids des tribulations ! que de richesses cachées sous les épines qui nous déchirent ! Recueillons, ma chère fille, recueillons avec amour, ce doux trésor de larmes et d'éternelle joie.

Je ne sais quand j'aurai le plaisir de vous revoir : ce moment paraît s'éloigner : Dieu soit béni ! Il connoît mieux que nous ce qui nous convient : c'est aux pieds de ses autels que nous devons nous retrouver tous les jours ; visitons-nous en présence des saints tabernacles, c'est se visiter en paradis ; plus les tristes distractions de la terre se multiplient, plus nous devons être résolus de nous réfugier dans les profondeurs de cet azile inéfable. Là, ma fille, notre âme jouira d'un calme profond, et elle ne sera point troublée par le bruit importun des événemens qui agitent et bouleversent le monde. O Eternité ! Eternité ! C'est mon unique consolation, c'est mon ravissement d'esprit, que de m'élancer vers toi et de m'enfoncer dans tes abymes : je m'y jette avec toutes mes pensées, tous mes désirs, toutes mes espérances, et je m'y perds délicieusement.

Je suis bien sensible au souvenir de vos amies, qui sont toujours présentes au mien, chaque fois que j'ai le bonheur de célébrer le divin sacrifice. Qu'elles ne m'oublient point devant notre commun Maître. Et vous, ma fille, je vous en conjure, ayez pitié de mon extrême misère, de mes besoins sans cesse croissants, et assistez-moi par vos prières : comptez sur la reconnaissance comme sur tous les sentimens que vous a voués pour la vie

Votre pauvre père.

(27) Il n'est pas invraisemblable que le « délogement précipité » dont il est question fasse allusion au départ de la maison paternelle, lors de la liquidation de la faillite, en 1813, de Pierre de la Mennais et de son frère, des Saudrais. Les détails de cette lettre peuvent être rapprochés de ceux de la lettre suivante et d'un billet de Mademoiselle Jallobert à sa sœur, en date du 25 juillet (*Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 290).

(28) On sait que Clorivière composait volontiers des cantiques pour chanter sa foi, son amour, ses désirs, son repentir, ou la miséricorde et les bontés amoureuses du Seigneur ; il les communiquait à ses amis. Il n'est pas invraisemblable que Amable ait envoyé à la Mennais un de ces cantiques, propre à maintenir son âme dans la confiance et la paix.

A Aimable Chenu. 18 septembre [1813]

Ma chère fille,

Qu'il y a longtems que je ne vous ai vue ! Mes tristes affaires (29) et une blessure à la jambe m'empêchèrent d'aller à Saint-Servan, il y a quinze jours, et le mauvais tems me retient à la Chesnaie cette semaine. Du moins, dois-je vous donner une marque de souvenir, et vous prier d'excuser un retard qu'il ne dépend pas de moi d'empêcher. Voilà, ma fille, ce que c'est que la vie, une suite de contradictions, de souffrances, d'épreuves ; c'est vraiment un fagot d'épines ; portons le avec résignation et même avec joie, et apprenons à nous détacher de tout, pour ne compter que sur Dieu seul : Il ne nous manque jamais ; toujours il est près de nous, pour nous éclairer, nous consoler, nous fortifier. Si donc nous sommes aveugles, chagrins, et faibles, c'est que nous ne recourons pas à lui avec une foi assez vive et une confiance assez tendre. Ma fille, que Dieu seul soit tout pour nous.

Je me recommande à vos prières et à celle de Mlle La R., de Parfaite, de Louise, d'Amélie, R., Ch. (30) à qui vous voudrez bien dire qu'elles ne me trouveront à Saint-Malo que dans la semaine prochaine.

(29) Les « tristes affaires », les « contradictions », les « épreuves », les « souffrances » font allusion sans doute aux conséquences de la faillite ; l'abbé dut prendre en main la liquidation. A. Laveille a publié une lettre de Jean-Marie à M. de la Guéretterie, ancien supérieur du grand séminaire de Rennes et curé de Vitré, datée du 17 septembre (t. 1, p. 137), et une réponse reçue de Cortois de Pressigny, ancien évêque de Saint-Malo, du 3 octobre (p. 138), sur cette affaire.

C'est aussi l'époque où le supérieur et confesseur des Filles du Cœur de Marie, d'après ce que nous en dit Amable, vient les voir à peu près chaque quinzaine à Saint-Servan.

(30) Mlle La Roux était Fille de Marie, ainsi que les autres. Parfaite Dubois servit, pendant quarante ans, avec un dévouement magnifique et obscur, Amable Chenu, que ses infirmités rendaient quelque peu impotente. A la mort d'Amable, elle se consacra davantage à l'œuvre des retraites. Née à Tressé, près Saint-Malo, en 1773, elle avait fait sa consécration en 1802, prononcé ses vœux en 1804 ; elle mourra en 1854. Louise de Gouyon, qui avait fait sa consécration dans la Société en 1796, était devenue l'assistante d'Amable Chenu en 1807, en même temps que Céleste Mettrie-Offray (lettre d'A. Chenu à Joséphine Pignon-Blanc, 11 juin 1807) ; elle deviendra supérieure de la réunion de Saint-Malo. Une de ses tantes et deux de ses cousines, Angélique et Catherine de Gouyon de Beaufort, furent emprisonnées en 1801 à Paris en même temps que Mlle de Cicé, à l'occasion du complot de la machine infernale.

Marie-Amélie Sauvage, malouine, habitait dans son enfance près de la demeure des la Mennais, et elle était la compagne de jeux de Jean-Marie. Retirée à Saint-Servan et entrée dans la Société des Filles du Cœur de Marie, elle mourra en 1817, à trente-huit ans. Guy Carron publia sur elle une notice insérée dans ses *Nouveaux justes*, Lyon, 1822, p. 232-254. Le chanoine Sauvage, son frère, qui appartenait à la Société des Prêtres du Cœur de Jésus, rectifia et compléta cette notice : *Vie de Mlle Marie-Amélie Sauvage*, Fougères, Vannier, 1840, in-16, 76 pages.

R. désigne sans doute Mlle Rauzier, orthographiée indifféremment Rozier

Je suis pour la vie,
Votre dévoué serviteur dans les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie,
J.M. M.

A Aimable Chenu. D.S. 18 mars [1814 ?]

Voici, ma chère fille, une petite lettre de carême qui sera par conséquent bien courte et bien sèche : elle n'a d'autre objet que de vous en remettre une qui vous sera demandée par une personne que vous m'avez adressée, il y a trois ou quatre mois. Je saisis avec plaisir cette occasion de me recommander à vos prières et à celles de... de... Je ne nomme personne, parce que cela serait trop long, et que d'ailleurs vous trouverez dans votre cœur tous les noms qui ne sont point ici. Nous nous portons à merveille, et j'apprendrai avec plaisir que votre santé est meilleure que lorsque je vous ai quittée. Adieu, ma fille, vous savez combien je vous suis tendrement attaché en Notre-Seigneur.

Quand vous me ferez le plaisir de m'écrire vous voudrez bien remettre vos lettres à Mr Hay (31).

[Aux Filles de Marie de Saint-Servan]. 15 juin [1814]

Mes chères filles,

Mlle Rozier (32) arrive et me dit : mon Père, est-ce que vous n'écrivez point à nos sœurs ? Mais ma fille si j'écris à une je veux écrire à toutes, car elles me sont toutes également chères en Jésus-Christ. — Mon Père, ce n'est pas çà ; il faut faire une lettre commune qui servira pour chacune ; vous leur parlerez comme si elles étoient toutes réunies dans la chambre de notre Mère. — Et bien, ma fille, si notre Mère n'étoit pas là, je leur dirois de suivre les exemples qu'elle leur donne, d'être parfaitement dociles à ses conseils, et puis je ne dirois plus rien, car ces peu de mots valent un long dis-

et Rauzier. Née en 1770, elle fait sa consécration à Saint-Servan en 1792, ses vœux en 1800. Elle sera envoyée en 1818 à Vitré, où elle deviendra assistante et maîtresse des novices. Elle mourra en 1837.

(31) Cette lettre est sans doute de 1814. Jean-Marie vient-il de quitter Saint-Malo ou la Chesnaie à destination de Saint-Brieuc, où il arrivera le 20 ? L'intermédiaire indiqué pour transmettre les lettres, l'abbé Hay, ancien professeur du collège de Saint-Malo et vicaire à la cathédrale jusqu'à sa mort en 1841, était l'un des intimes de Jean-Marie. La correspondance entre les deux abbés devait rester fréquente. En attendant une adresse plus précise et pour éviter des frais de port, Jean-Marie indiquait le nom de son ami.

(32) Cette lettre collective du 15 juin semble bien être celle annoncée à Amable Chenu dans la suivante du 17.

cours. — Ah, mon Père, cela est bien vrai, mais cependant cela est bien court. — Pas si court, ma fille, que vous pensez, et en ne prenant même que la dernière moitié de ma phrase, voyez combien de choses elle renferme. La parfaite obéissance suppose et exige une entière abnégation de soi-même, un renoncement absolu à son propre esprit, la mort, oui, ma fille, la mort à tout l'homme. La vie est dans la volonté, et il faut qu'elle soit détruite, brisée, hachée sans miséricorde. A présent, dites que je n'ai rien dit.

J'ai voulu, mes chères filles, vous raconter cette petite histoire, ne seroit-ce que pour me rappeler à votre bon souvenir et me recommander à vos prières. Je ne vous oublie point dans les miennes, soyez-en sûres ; quoique nous soyons séparés par une grande distance, nous devons nous retrouver tous les jours aux pieds de notre divin Maître, qui doit être l'unique Centre de nos affections. Ne voyons que lui, ne cherchons que lui, vivons dans son Cœur adorable : c'est là le lieu de notre repos ; c'est là l'azile que nous nous sommes choisi ; ô mes chères filles, n'en sortons plus désormais, oui, c'est là qu'il faut vivre, c'est là qu'il faut mourir.

Tout à vous dans les SS. CC. de J. et de M.

J.M. M.

[A Amable Chenu]. St. B., le 17 juin [1814]

Lorsque j'étois enseveli dans le tombeau de Louis XVI, dont je viens de prononcer l'oraison funèbre (33), j'ai entendu dire, ma très chère fille, que vous étiez très malade, et j'ai vivement regretté que le travail dont j'étois chargé ne me permit pas de vous écrire, pour vous exprimer combien je partageais sincèrement vos souffrances. Mais j'ai appris depuis, que vous étiez presque entièrement rétablie, et je me félicite de n'avoir aujourd'hui qu'à mêler ma joie à la joie de toutes nos sœurs, qui sont vos filles. Je ne parle point de la vôtre, car je suis persuadé que vous étiez bien résignée à la sainte volonté de Dieu, et que vous aviez remis doucement votre vie entre ses mains paternelles ; ne désirant qu'une seule chose, c'est qu'il achevât de

(33) C'est à la fin de mai ou au début de juin que le secrétaire de Caffarelli prononça l'oraison funèbre de Louis XVI ; le retour des Bourbons avait provoqué une explosion de foi royaliste, à laquelle Caffarelli, dont la famille devait tout à l'Empire, avait dû donner des gages. L'évêque avait cependant pris soin de confier à Jean-Marie, qui était royaliste, le discours qu'il se sentait incapable de faire lui-même. L'orateur n'a guère été enchanté du « vide de ses périodes » et il refusa d'envoyer son texte à son ami Querret (lettre du 22 juin 1814 ; *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 37-38).

Marchais, auquel il est fait allusion dans cette lettre, était supérieur de la Société des Filles de Marie depuis le départ de la Mennais ; il avait fait partie également du corps professoral du collège de Saint-Malo.

vous purifier de plus en plus, pour vous rendre digne de le voir, de le contempler à jamais, dans la splendeur de sa gloire : ô ma fille, qu'il faut être pur pour entrer dans ce beau ciel que Dieu remplit de sa présence aimable, et de son infinie sainteté ! est-ce trop de quelques années de patience et d'épreuve pour mériter que Dieu se montre à nous face à face et sans voile ? Pendant toute l'éternité nous nous étonnerons de ce qu'il daigne se donner lui-même à nous en récompense, et, pour prix de quelques instants consacrés ici-bas à son service, nous accorder la plénitude de sa joie et de son bonheur. Tâchons, ma très chère fille, de lui témoigner d'avance, la reconnaissance que doivent nous inspirer ses bontés, et vivons d'amour, comme si nous habitions déjà les célestes demeures que nous a préparé sa miséricorde.

Il est dans l'ordre de la providence, que nous ménagions notre santé et nos forces, et je ne sais, ma chère fille, si quelquefois vous ne vous laissez pas emporter trop loin, par l'ardeur de votre piété et de votre zèle. Vous voyez que je n'ai point perdu l'habitude de gronder ; mais j'espère que votre charité me pardonnera cette petite observation, et que vous ne prolongerez pas vos exercices, soit à l'église, soit ailleurs, de manière à vous incommoder.

Mlle Rauzier m'a prié avec les plus vives instances, d'écrire à nos sœurs, et je l'ai fait d'autant plus facilement, que mon cœur était d'intelligence avec l'avocat qui plaidait si bien pour elles.

Quand vous verrez Mr Mar. veuillez me rappeler à son bon souvenir, et me recommander à ses prières. Je suis persuadé, ma très chère fille, que vous ne m'oubliez point dans les vôtres, et je n'ai pas besoin de vous assurer, qu'en montant au st autel, je vous mets souvent sur ma patenne. O que j'aime à vous offrir au Seigneur, comme une victime qui doit être consumée toute entière par le feu de son saint amour !

Adieu, ma fille, et à Dieu seul pour jamais !

Tout à vous dans les SS. CC. de J. et de M.

J.M.

[A Amable Chenu]. D.S. St. Brieuc, le 21 juillet 1814

En vous chargeant de remettre à son adresse la lettre ci-jointe, je ne puis m'empêcher, ma très chère fille, de vous dire un petit bonjour et de me reconmmander à vos prières. Sûrement vous ne m'oubliez pas devant Dieu, et j'aime à penser que nous nous retrouvons souvent à ses pieds. Aucune distance ne sépare réellement ceux qu'il unit, et nous habitons ensemble dans son cœur ; quelle douce retraite ! quelle aimable demeure ! Tout y est joie, amour et vie.

Je prie votre charité d'avoir un soin tout particulier de la personne

à qui j'écris : elle a besoin d'être encouragée, soutenue, et je suis sûr qu'elle écoutera avec autant de plaisir que de confiance, tout ce que vous voudrez bien lui dire. Il faut nous entr'aider les uns les autres à servir, à louer notre divin Maître ; c'est une partie de la communion des saints, qui ne sera, il est vrai, pleinement consommée que dans le ciel, où tous les cœurs ne seront plus qu'un seul cœur en J.C., mais qui doit commencer sur la terre, par la réunion de nos sentiments, de nos efforts et de nos prières.

J'écrirai à Louise et à Rauzier, par première occasion : je n'ai reçu que lundi la lettre de R. Mille choses pleines d'affection à vos compagnes et à toutes nos sœurs. Allons, du courage ; travaillons à l'envi à notre sanctification, la vie se précipite, l'éternité s'avance ; l'éternité ! l'éternité (34) !

Adieu, ma chère fille, vous connoissez les sentimens avec lesquels je suis

Tout à vous dans les SS. CC. de Jésus et de Marie.

A Aimable Chenu. 10 août 1814

Voilà un petit mot, ma chère fille, pour la personne à laquelle vous vous intéressez : je vous prie de vouloir bien le lui remettre.

Je doute très fort que ceux à qui vous devez soumettre votre volonté approuvent le projet que vous avez conçu (35), et je vous engage à ne pas y tenir, s'ils vous conseillent d'y renoncer. Songez, ma fille, que la vie de N.S.J.C. a été une continuelle succession de sacrifices : il n'a été sur la terre que pour travailler au salut des hommes, et si, pour s'en occuper, il est sorti, en quelque sorte, du sein de son Père, et du repos de son éternité, qui de nous, ma fille, pourroit hésiter à se consacrer sans réserve, au bien spirituel de nos frères, lorsque ceux que Dieu nous a donnés pour juges, nous déclarent en son nom, que

(34) On trouve bien des fois ces formules dans les lettres de Jean-Marie, notamment dans celles échangées avec Bruté. Voir, par exemple, dans *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 14-23, 253. - Gabriel Bruté de Rémur, docteur en médecine devenu sulpicien et professeur au grand séminaire de Rennes, puis missionnaire en Amérique et évêque de Vincennes, était né à Rennes en 1779. La correspondance des deux amis, à la fois fraternelle et spirituelle, fut publiée : *Lettres inédites de Jean-Marie et de Félicité de la Mennais à Mgr Bruté de Rémur*, Nantes, 1862 ; voir aussi Ch. Bruté de Rémur, *Vie de Mgr Bruté de Rémur*, Rennes, 1887.

(35) Il est arrivé bien souvent que la supérieure infirme ait supplié ses directeurs et ses supérieurs d'accepter sa démission. La réponse fut toujours la même ; La Mennais ne fait que la confirmer. Mère de Cicé écrira encore en 1817 : « Ne pensez plus à vous décharger vous-même de votre emploi, si ce n'est sur la Providence divine qui veille sur nous, pour que vous le remplissiez suivant les desseins de Notre-Seigneur » (17 janvier). Et le 23 octobre : « Il n'est pas question de votre déplacement ; restez à votre place jusqu'à ce que le Bon Dieu vous en retire ; c'est la sentence de notre bon Père (Clorivière) ».

nous pouvons leur être utiles ? Je me borne à cette seule réfléxion, parce qu'il ne m'appartient pas de vous en faire d'autres, et je finis par me recommander à vos prières et à celles de toutes nos sœurs.

Tout à vous dans les S.C. C.C. de J. et de M.

J.M. M.

]A une Fille de Marie]. 13 août 1814

Vous recevrez cette lettre (36), ma chère fille, la veille de l'Assomption de la Très Ste Vierge, c'est-à-dire à la fin de votre retraite, et presque au moment de renouveler vos vœux ; elle vous trouvera par conséquent bien disposée à vous donner entièrement au Bon Dieu, et tout embrasée du feu de son divin Amour. Vous vous serez occupée pendant les trois jours que vous aurez passés en retraite de la grandeur de votre vocation et des moyens à prendre de la remplir fidèlement, de sorte que je n'ai plus rien à faire, si ce n'est que de vous exhorter à persévérer dans la résolution où vous êtes déjà de vous consacrer au Seigneur sans aucune réserve. Oui, ma fille, il faut vous mettre sur l'autel avec joie, comme une victime qui doit être consumée toute entière ; il ne faut point trop craindre de trop vous engager avec Celui que vous avez choisi pour Epoux. Voyez si vous pouvez rien faire pour Lui, qui approche de ce qu'il a fait pour vous ? Qu'est-ce que votre sacrifice, comparé à son sacrifice ? Cependant, ma c. f., il daigne accepter cette chétive offrande, et son cœur se réjouit lorsque nous cachons notre vie dans la sienne pour apparaître ensuite avec Lui dans la même gloire ; que sa louange soit donc toujours sur vos lèvres ; bénissez-le sans cesse et entrez dans un grand étonnement de ce qu'Il daigne contracter avec vous une si ineffable union ; que le sentiment de votre indignité ne vous porte pas à vous éloigner de lui, car ses miséricordes sont plus grandes encore que votre misère, et c'est sa voix qui vous appelle et qui vous presse de vous jetter dans son aimable sein ; du haut des cieux sa Ste Mère vous regarde, reçoit elle-même vos promesses et les lui présente. Elle le prie en même temps de répandre sur vous ses plus abondantes, ses plus tendres bénédictions, tout ce qu'il y a de plus fort et de plus doux dans l'immense trésor de ses grâces ; allez donc, ma f. en

(36) On ne sait à qui cette lettre est adressée, peut-être à Joséphine Pignon-Blanc, que suivait particulièrement Amable Chenu, en tout cas à une fille de Marie, qui renouvelle ses vœux le 15 août, à l'issue du triduum préparatoire à l'Assomption, traditionnel dans la Société. Il n'est pas impossible que le billet suivant, sans date et sans destinataire, ait été envoyé à la même personne, à l'occasion du 2 février. C'est la seule raison qui nous le fait insérer à cette place.

J. C., allez-y sans rien craindre et dites comme le grand Paul : « Je puis tout en Celui qui me fortifie ».

Tout à vous dans les Sacrés C. de J. et de M.

[A une Fille de Marie].

Ma fille,

Le jour de la purification, la Ste Vierge se présenta au temple pour obéir à la loi qui regardait les femmes pécheresses, et elle voulut encore s'humilier davantage en se mettant au rang des pauvres. Ce jour-là faites votre retraite sur l'obéissance que vous devez à Dieu et par conséquent à vos supérieurs qui tiennent envers vous sa place. Accoutumez-vous surtout à considérer la nécessité de l'obéissance intérieure, de la soumission d'esprit et de cœur, sans laquelle l'obéissance extérieure ne seroit rien. N'oubliez pas dans vos prières Celui qui est tout à vous dans les S.C. de J. et M.

A Aimable Chenu. 4 fév. 1815

Que je vous sais bon gré, ma chère fille, de votre souvenir, et des vœux que vous formez pour mon avancement dans la perfection ! Cela seul doit être l'objet de nos désirs et de nos efforts. Mon Dieu, qu'est-ce que tout le reste ? Voyez comme tout s'en va, nous échappe, s'évanouit ; combien sont courtes et fragiles les félicités de la terre ? J'avois trouvé un ami de plus dans mes malheurs, nous vivions en frères, nous n'avions qu'une âme, et voilà que cette pauvre âme est déchirée tout à coup, et la mienne n'est plus, en quelque sorte, qu'un lambeau sanglant. Gloire à Dieu, ma chère fille ! Lui seul reste, et du fond de son éternité il nous crie, *je suis la vie* : n'aimez que moi, et ne vous flattez pas de trouver le bonheur ailleurs que dans mon sein. Puisé-je profiter de cette grande leçon, et du milieu des ruines qui m'environnent de toutes parts, élever vers le ciel toutes mes pensées, tous mes désirs, toutes mes affections.

Le saint évêque que nous pleurons (37), nous a singulièrement édifiés pendant tout le tems de sa maladie : il ne s'est jamais plaint que d'une chose, c'est qu'on ne lui parloit pas assez de Dieu. Il avoit pour gardienne une pauvre fille très pieuse : lorsqu'il ne dormoit pas,

(37) Mgr Caffarelli était mort le 11 janvier 1815. Les liens qui attachaient l'évêque et le grand vicaire étaient très affectueux. Jean-Marie sentira très vivement la perte du prélat (Cf. par exemple la lettre du 16 janvier à l'abbé Hay, dans *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 12-14 ; celle du 27 janvier à Mademoiselle Jallobert, p. 300), d'autant que certaines cabales s'étaient montées contre l'évêque et son entourage.

il lui faisoit réciter des litanies qu'il ne se lassoit jamais d'entendre ; puis il la prioit de dire le *Miserere* en françois, car elle ne le savoit pas autrement, et il vouloit qu'elle s'arrêtât à chaque verset, pour avoir le tems d'en goûter toutes les paroles, et de les savourer, pour ainsi dire, une à une. Il avoit fait placer au fond de son lit un tableau représentant N. S. que les Stes femmes ensevelissent et qu'on porte au tombeau : « mon ami, me disoit-il, voilà comme je dois me laisser faire ; plus de volonté propre ». Un matin en entrant dans sa chambre, « Jean-Marie, me dit-il, j'ai eu une excellente nuit ». — « Dieu soit béni, Monseigneur, lui répondis-je, que je suis content que vous ayez bien dormi ». — « Ah, dit-il, avec une joie vive et sereine, je n'ai pas fermé l'œil : le Bon Dieu m'a enfin accordé la grâce d'éprouver de fortes douleurs ». — Je vous cite ces traits, ma chère fille, pour votre édification, et je pourrois vous en rapporter beaucoup d'autres non moins admirables. Ce sont des exemples bien propres à ranimer notre foi, en même tems qu'ils adoucissent notre inconsolable douleur. Quoique je sois très persuadé que ce digne prélat jouisse de la récompense qu'il a méritée par tant de vertus, je le recommande néanmoins à vos prières : il faut être si pur pour paroître devant Dieu !

Je vous demande mille pardons, ma chère fille, de n'avoir pas répondu plutôt à votre lettre qui m'a fait tant de plaisir, et qui est si pleine de charité : mais j'ai été surchargé d'occupations pénibles et j'espère que votre indulgence m'a déjà excusé.

Ne m'oubliez point auprès de nos sœurs à qui je serai éternellement attaché par les liens les plus tendres, et en même tems les plus forts, car c'est en J. C. et pour J. C. que j'aime leur âme, que J. C. a aimée jusqu'à verser tout son sang pour elle.

Adieu, ma fille, pensez souvent à moi devant le Seigneur : j'ai besoin plus que jamais de Ses lumières et de ses grâces.

Tout à vous dans les SS. CC. de J. et de M.

J.M. M.

Jé répondrai à Mlle Rauzier incessamment, le courrier va partir.

[A une Fille de Marie]. S. B., 28 f. 1815

Ne vouloir que ce que le Bon Dieu veut, voilà, ma c. f. une belle maxime qui ne doit pas être seulement sur nos lèvres, mais encore au fond de notre cœur. C'est surtout dans les jours d'épreuves et d'affliction qu'il faut se la rappeler et la mettre en pratique. J. C. notre Sauveur, nous a donné lui-même l'exemple de cet abandon entier, parfait sans aucune réserve. Tâchons de L'imiter, et lorsqu'il daigne nous placer à côté de Lui dans le Jardin des oliviers, unissons

notre voix à la sienne pour dire à Dieu : Mon Père, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais que ce soit la vôtre. A coup sûr, ma fille, tout ce qui m'est arrivé dans ces derniers tems est bien opposé à mes désirs, et il me semble que j'ai souffert autant qu'on peut souffrir ; j'ai perdu l'ami le plus tendre, un véritable frère. Sa confiance en moi était sans borne, comme mon attachement pour lui, et nous sommes tout à coup séparés. La mort l'a frappé, il n'est plus ! Je me trompe, ma fille, il vit pour ne plus mourir. Il jouit dans le sein de Dieu d'un bonheur que nous pouvons espérer de partager un jour. Adorons les desseins du Seigneur, bénissons-le avec amour. N'envions point à Celui qui est l'objet de nos regrets la récompense que le prince des pasteurs s'est hâté de donner à ses mérites. Mais travaillons à nous rendre digne de cette couronne immortelle qui est promise à tous ceux qui seront fidèles jusqu'à la fin, etc. (38).

A Aimable Chenu. D.S. St. Brieuc, le 12 juillet 1816

Ma chère fille,

Quoique je sois surchargé d'ouvrage, je ne veux point laisser partir Mlle Duguen sans lui donner un petit mot pour vous ; si court qu'il soit, il vous prouvera toujours que je ne vous oublie point. Et comment le pourais-je, ma chère fille ? les liens qui nous unissent ne sont point de ceux que le tems puisse rompre, et que l'éloignement puisse affoiblir.

Je suis enchanté que le bon Dieu vous donne un profond sentiment de votre néant et de vos misères (39) : cette vue est d'autant plus

(38) La situation de la Mennais allait s'aggraver avec la période des Cent-Jours. Son royalisme serait mis à l'épreuve, ses fonctions peut-être compromises. Sa correspondance s'en fait discrètement l'écho, d'autant qu'il n'a pas caché ses sentiments politiques jusque dans les mandements du vicaire capitulaire (Cf. *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 268 et ss.) ; « ma position personnelle n'est pas une des plus belles » (lettre du 17 mars 1815 à son ami Querret). Mère de Cicé compatit : « Je suis en peine de Jean-Marie et de son ami (Vielle) ; si vous leur écrivez, témoignez-leur mon intérêt. J'ai bien pris part dans le temps à la perte qu'ils ont faite de Mgr de Caffarelli, évêque de Saint-Brieuc » (à Amable Chenu, 23 mai 1815).

(39) Cette lettre répond aux confidences d'Amable ; leurs relations spirituelles ont en effet continué au delà du départ de Jean-Marie à Saint-Brieuc. Le ton et la doctrine rappellent à s'y méprendre la spiritualité de Clorivière et sa direction. Sur le bien-fondé du « sentiment de notre néant », voir ce que le fondateur écrit à une autre Fille de Marie, Mademoiselle d'Esternoz, le 29 octobre 1797 : « C'est une lumière bien précieuse que celle qui découvre le fond de misère et de corruption que nous portons en nous-mêmes » (*Lettres*, t. 2, p. 624). Et à Mademoiselle de Cicé (27 octobre 1790) : « Perdez-vous, consumez-vous dans son Cœur adorable, non par une flamme sensible d'amour, mais par une sorte d'anéantissement de vous-même » (t. 1, p. 51). Voir aussi *RAM*, t. 25, 1949, p. 479. La Mennais donne encore les mêmes conseils à Mademoiselle Jallobert, le 27 janvier 1815 (voir *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 301), et Louis Vielle, de son côté, à Joséphine Pignon-Blanc le 10 septembre 1815.

salutaire qu'elle est plus douloureuse ; je veux dire, ma fille, que le chagrin qu'une âme éprouve en considérant ses infidélités passées, pourvu qu'il soit calme et mêlé de confiance, est un puissant moyen de salut et de perfection. Oh, oui, ma chère fille, c'est un grand malheur que d'avoir offensé Dieu, et ce qui doit nous confondre c'est qu'après nous être rendu si indignes de ses grâces, il daigne cependant les répandre sur nous, et nous compter au nombre de ses enfans ; tant de bonté de sa part, tant d'ingratitude de la nôtre, n'est-ce pas, ma chère fille, quelque chose de prodigieux ? que lui avions-nous donc fait pour qu'il nous aimât ainsi ? qu'il y a-t-il [sic] en nous qui mérite d'attirer ses regards et sa miséricorde ? Rien, ma fille, mais il nous voit tout couverts du Sang de Son fils, et c'est J. C. qu'il aime dans les pauvres pécheurs qui se présentent à lui comme ses membres et ne faisant plus qu'un, en quelque sorte, avec celui en qui il a mis ses éternelles complaisances. Je vous engage, ma très chère fille, à vous considérer toujours vous-même en J. C. ; ses meurtrissures, ses plaies, sa couronne d'épines, ce sont vos péchés ; il en porte le poids et la peine : sa croix en est toute chargée, et vous, ma fille, délivrée de ce fardeau immense, vous êtes associée à ses mérites, à sa gloire, à son triomphe, et bientôt, voilà qu'il va vous appeller dans Son Royaume pour vous y faire partager son bonheur. Abymez-vous, ma fille, dans la reconnoissance : jamais nous n'en aurons assez d'un tel bienfait (40).

Si Mr Vielle écrit peu, c'est qu'il n'est point maître de son tems : je pense qu'il vous aura vu dans son dernier voyage : pour moi, je ne sais quand je pourai faire celui de St-Malo, malgré l'extrême désir que j'en ai : je suis enchaîné ici par de doubles et triples liens (41).

(40) Cette direction si juste et si dilatante est fréquente chez Clorivière, notamment dans les conseils à Mère de Cicé : « Il ne faut pas vous considérer à part et comme séparée de Notre-Seigneur » (27 décembre 1805, *Lettres*, t. 1, p. 364) ; ou à sa nièce, Mademoiselle de Virel : « L'âme ne doit jamais se considérer comme isolée, mais toujours en union avec Jésus-Christ » (13 juillet 1806, t. 2, p. 691) ; déjà vers 1775 il écrivait à une âme tentée : « Ne vous regardez jamais comme un être isolé. C'est en Dieu, c'est en Jésus-Christ dont vous êtes membre qu'il faut vous regarder » (*RAM*, t. 25, 1949, p. 486 et la note 25). De même encore la Mennais à Mademoiselle Jallobert le 4 août 1815 (*Symphorien-Auguste*, t. 1. p. 302). La « reconnaissance » tient la même place dans la direction de Clorivière.

(41) La Mennais, vicaire capitulaire depuis la mort de Caffarelli, avait organisé une retraite ecclésiastique pour ce mois de juillet 1816. C'était la première retraite générale du clergé du diocèse depuis la Révolution. L'abbé Gilbert la prêcha avec très grand succès. Nicolas Gilbert, de Saint-Malo, était membre de la Société du Cœur de Jésus depuis les origines ; dès la fin de 1794 rentré d'Angleterre où il avait émigré, il venait d'être chargé des missions et des retraites aux communautés religieuses dans le diocèse de Saint-Brieuc. Il mourut en 1822 à Saint-Laurent-sur-Sèvre. Voir A. Laveille, *Jean-Marie de Lamennais*, t. 1, p. 183, 254, 272, 286 ; M. E.-F. de Bellevue, *La Société du Cœur de Jésus et ses premiers membres*, Le Mans, Monnoyer, 1936, p. 109-111.

Jean-Marie prêcha lui-même une seconde retraite ecclésiastique en septembre.

Quand je serai assez heureux pour aller à St-Malo, je ne manquerai certainement point d'aller passer quelques instants avec vous, et de vous donner de vive voix les détails consolans que Mlle de Cicé m'a communiqué lorsque j'ai eu le plaisir de la voir à Paris : j'écrirai dans huit à dix jours à notre bon père pour lui rappeller la promesse qu'il m'a faite de nous envoyer huit ou dix missionnaires de la Société dans le mois de 7bre (42). Priez, ma chère fille, pour le succès de cette excellente œuvre. Ne m'oubliez pas auprès de nos sœurs, et croyez à l'inviolable attachem.t avec lequel je suis votre dévoué Serviteur dans les SS. CC. de J. et de M.

J.M. Mennais.

[A une Fille de Marie]. S.B., 8. 1816

Elargissez votre cœur, ma très chère fille, et ne vous livrez pas volontairement à des sentiments d'une crainte excessive, qui le rétréciroit et l'empêcheroit de goûter Dieu comme il doit le faire. Sans doute, nous devons trembler devant lui, nous humilier, nous anéantir sous sa main, mais il ne faut pas que ce soit comme des esclaves qui redoutent de se présenter à leur maître. Le nôtre, ma fille, est si bon, il est si indulgent ! plus nous sentons notre misère, plus nous devons être empressés de nous jetter à ses pieds, comme cette pauvre femme dont parle l'Evangile, et de baiser le bord de sa robe, que dis-je de le recevoir au-dedans de nous-même, où il veut venir pour nous fortifier et nous enrichir de ses grâces.

Vous n'avez aucun motif de changer votre confesseur ordinaire, même pendant la retraite ; il a raison de vous conseiller la communion fréquente, non pas que vous soyez parfaite, mais pour vous aider à le devenir. Laissez-vous conduire comme un petit Enfant et ne songez qu'à remercier le Seigneur des faveurs dont il vous comble, etc.

(42) La Mennais préparait avec grande activité la mission annoncée pour le mois d'octobre. Pendant son récent séjour à Paris, il avait vu Mère de Cicé et lui avait parlé de la Société des Filles du Cœur de Marie. Il s'était également entretenu avec Clorivière, qu'il appelle affectueusement et respectueusement « notre bon père », comme un fils parle de son père ; signe certain de son appartenance constante à la Société des Prêtres du Cœur de Jésus. Clorivière, en 1816, en grande partie aveugle, est, malgré ses 81 ans, le supérieur des jésuites rétablis en France depuis deux ans ; il fait face à tous les problèmes : ouverture de collèges et de résidences, missions paroissiales et prédications de toute sorte, tracasseries gouvernementales, attaques voltairiennes (voir par exemple la lettre de Jean-Marie à Gabriel Bruté, 10 septembre 1814, dans *Symphorien-Auguste*, t. 1, p. 267), sans compter la formation de religieux à des tâches urgentes. Il enverra à Saint-Brieuc huit missionnaires qui remueront profondément les âmes et dont La Mennais se montrera particulièrement satisfait. Voir LAVEILLE, *loco cit.*, t. 1, p. 186-188 ; *Symphorien-Auguste*, t. 1, lettre du 16 septembre à Gabriel Bruté, p. 207. La mission s'ouvrit le dimanche 6 octobre.

***

Les lettres qui suivent ne sont plus guère des lettres de direction, bien que Amable rende encore compte de sa vie spirituelle. Jean-Marie la Mennais s'est engagé dans des entreprises nouvelles. Le diocèse de Saint-Brieuc, dont il est toujours vicaire général, réclame des écoles ; il a fallu trouver des maîtres et des maîtresses. Jean-Marie a fait appel aux Frères des Ecoles chrétiennes, qui sont venus en 1818. Les circonstances vont l'entraîner plus loin sans doute qu'il n'avait prévu. La fondation des Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel est en germe dans ces préoccupations. Il en est de même de la fondation des Filles de la Providence. Voici comment la Mennais s'en explique bonnement dans une lettre (43) à Madame de Saisseval, supérieure générale des Filles du Cœur de Marie, en date du 9 septembre 1819. Cette déclaration nous permettra de comprendre la lettre envoyée le 8 avril 1820 à Amable. « Sachant combien les Filles de Marie font du bien dans les lieux où elles sont établies, j'ai désiré d'en former quelques-unes à Saint-Brieuc, et j'y suis heureusement parvenu... Trois demoiselles du plus grand mérite et d'une vertu éprouvée, Mlles Conan, Cartel et Chapelain, ont prononcé leurs vœux le 15 août dernier ; elles avaient fait leur consécration le 8 décembre 1818 ; j'ai cru avoir le droit comme supérieur diocésain de recevoir leurs engagements, sauf à vous en rendre compte... Il s'agissait d'organiser de suite une maison d'éducation pour les jeunes filles... Mlle Conan, supérieure et trois autres de ses filles logent dans la maison à laquelle j'ai donné le nom de *la Providence*. Sept demoiselles se disposent à entrer prochainement dans la même Société, si vous voulez bien le permettre et me donner les pouvoirs dont je puis avoir besoin... Par des motifs de prudence, je n'ai point instruit les autres Filles de Marie qui sont dans ce diocèse de ce que je faisais à Saint-Brieuc ». La Mennais demande ensuite « douze exemplaires de la Règle » des Filles du Cœur de Marie « et les instructions que vous jugerez à propos de me communiquer ». Les pourparlers entre la Mennais et la Mère de Saisseval ne relèvent pas de notre sujet. Constatons seulement l'évolution de ce groupe de maîtresses d'écoles formé par le vicaire général de Saint-Brieuc. Il remet à son frère Féli, qui se rend à Paris, en janvier 1821, une lettre pour la supérieure générale, par laquelle il l'informe que sa situation dans le diocèse de Saint-Brieuc, en raison de l'hostilité du nouvel évêque, est devenue particulièrement critique.

(43) Les autographes des lettres adressées à Madame de Saisseval sont conservés aux archives des Filles du Cœur de Marie. Nicolas Gilbert avait prévenu Amable Chenu, dès la Noël 1818, des intentions de la Mennais. Il lui communiquait : « Mr de la Mennais vous prie de lui envoyer à Saint-Brieuc le plus tôt possible quatre des petits livres qu'il a apportés de Paris (la *Règle* de la Société). Il vient d'établir la Société à Saint-Brieuc et me demande pour cela les pouvoirs... ».

« Les Demoiselles qui dirigent la maison de la Providence... voulant donner à leur établissement plus de solidité ont cru qu'il fallait le transformer sans retard en communauté religieuse et prendre des mesures pour le faire approuver légalement. Ceci ne peut plus se concilier avec les règlements de la Société [des Filles de Marie] et change entièrement mes premiers projets mais je crois voir dans les événements étranges qui s'opposent à leur exécution une vue particulière de la Providence, et je me laisse conduire par elle » (29 janv.) (44).

Les allusions que contient la lettre envoyée à Amable le 8 avril 1820 prennent tout leur sens désormais. Monseigneur Le Groing de la Romagère, nommé évêque de Saint-Brieuc en 1817, n'arrive dans son diocèse que le 15 novembre 1819. Les rapports furent, de fait, très difficiles entre le vicaire général et l'évêque, et Jean-Marie crut préférable de partir ; aussi songe-t-il à assurer l'avenir des œuvres qu'il a fondées dans le diocèse.

A Aimable Chenu St. Brieuc, le 8 avril 1820

Ma très chère fille,

M. Vielle m'a communiqué les deux lettres que vous lui avez écrites et je me suis chargé d'y répondre. Il seroit à désirer sans doute que toutes les sœurs du diocèse n'eussent qu'une seule Supérieure locale, et que St Brieuc fut leur centre commun ; mais c'est une chose absolument impossible dans ce moment-ci ; si on essayoit d'exécuter un pareil projet, vous pouvez être bien sûre que l'on échoueroit : il y a mille raisons pour cela que j'exposerai dans la semaine prochaine à Mme de S. Nous devons prendre garde à nous laisser entraîner par le désir même d'une plus grande perfection, et être convaincus qu'il faut que nos commencemens soient lents, pour que l'œuvre soit solide et durable ; la précipitation nous feroit un mal infini. Je ne sais ce que je pourrai faire à Saint-Brieuc par la suite, mais je dois vous dire que nous n'en sommes pas au point que l'on s'imagine, et que quelques indiscrétions perdroient tout. Ainsi, à St-Servan, je ne sais quelle personne a fait

(44) Mère de Saisseval fut dès l'abord surprise du procédé du vicaire général. Cependant, interrogé peu avant sa mort survenue le 9 janvier 1820, Clorivière se réjouit de la fondation de Saint-Brieuc. La Mennais donna bientôt des explications que la supérieure générale estima « très satisfaisantes » (lettre à Amable Chenu, 29 avril 1820) et qu'elle prit à son compte. Elle n'en déplora pas moins par la suite la séparation du groupe briochain, lorsqu'il se produisit à quelque temps de là. Le 17 mars 1821, Mère de Saisseval se préoccupera de la nomination du successeur de la Mennais comme supérieur des Filles de Marie du diocèse de Saint-Brieuc ; Jean-Marie était en effet passé à la grande Aumônerie. « Le changement de situation de Mr l'abbé de la Mennais n'en apportera pas à la Société du diocèse de Saint-Brieuc, si Mr Vielle veut bien en être le supérieur » (lettre à Amable Chenu).

des confidences à une fille d'Etables sur la Société, et voilà qu'elle s'en va répétant de côté et d'autre ce qu'elle suppose plutôt que ce qui existe réellement. Il est donc essentiel, je le répète, de garder le silence et d'attendre en paix les momens marqués par la providence pour le dévelloppement de la bonne œuvre.

J'ai bien regretté de ne pouvoir, à mon dernier voyage à St-Malo, aller passer quelques instans avec vous : mais le tems fut trop mauvais et, d'ailleurs, je me trouvai incommodé le jour même où j'avois le dessein de vous faire une petite visite.

Le courrier va partir ; je n'ai que le tems de me recommander à vos ferventes prières et de vous offrir la nouvelle assurance de mon respectueux dévouement.

J.M. de la Mennais v.g.

A Aimable Chenu. St Ideuc, le 10 août 1820

Ma très chère fille,

Je reçois votre lettre en date du 7 de ce mois que vous m'avez adressée à Saint-Brieuc ; je suis ici depuis 36 heures, et je suis obligé de repartir dès demain matin, de sorte qu'il me sera impossible d'aller vous voir ; je vais passer l'après-midi à St-Malo ; en quelques heures il faudra que j'expédie toutes mes affaires. La triste chose que d'être si pressé ! mais le bon Dieu le veut ; je ne puis faire autrement.

Melle Anne Perreux (45) a un règlement que lui a procuré Mr

(45) Anne Perreux fut supérieure de la réunion de Quintin, organisée par Nicolas Gilbert. Elle avait été formée à la vie religieuse par sa sœur, ursuline de Dinan, mère Saint-Joseph. Une lettre d'Antoine Lange, à Amable Chenu, du 6 octobre 1820, donne à ce sujet de précieux renseignements, qui éclairent aussi l'attitude de la Mennais. « J'ai eu la satisfaction de recevoir deux fois, au mois de juin et août, des nouvelles de Madame de Saisseval. Elle m'a écrit dans sa première lettre des choses fort intéressantes relativement aux Filles de la Société. J'ai trouvé utile d'en communiquer à Mr de la Mennais, ayant formé ici plusieurs de ces filles. Elle désire beaucoup qu'il y ait pour ce diocèse une supérieure commune. Cela avait été toujours ma pensée de longtemps et j'en avais parlé à Mr de la Mennais... Elle en confie le choix à Mr de la Mennais. — Je lui fis part dans l'été dernier que j'avais occasion d'aller à Quintin pour quelques jours. Il me dit de voir un peu l'état de la Société établie en cette ville. C'est une religieuse ursuline, maîtresse des novices dans sa communauté, qui en est la supérieure *par interim*... Une des filles de Marie en cet endroit est la sœur de la supérieure, qu'elle a formée ; c'est une des belles âmes que je connais, fort humble, mortifiée, très zélée pour toutes sortes de bonnes œuvres, et à qui Dieu a donné de ne perdre presque pas un moment la pensée de sa sainte présence. Elle a fait ses vœux, qu'elle désirait ardemment de faire, à l'Assomption dernière ». Le 18 janvier suivant, Lange communique à Amable Chenu les impressions de Madame de Saisseval sur Anne Perreux, qui lui avait fait part de son état spirituel : « Les dispositions de la personne qui m'a écrit sont bien satisfaisantes. Il est aisé de voir que l'esprit de Dieu la conduit, et qu'elle est parfaitement dirigée par celle qui lui sert de supérieure ».

Lange (46) pour celles qui désirent se réunir à elle ; il seroit inutile par conséquent de lui en envoyer un autre. Ci-joint une petite lettre que j'écris à Madame de Saiseval à son sujet ; je vous prie de mettre l'adresse, car je ne m'en rappelle pas.

Je n'oublierai point devant le Seigneur Melle Louise. Offrez-lui mes respects, et daignez agréer pour vous-même, ma très chère fille, l'assurance de mon entier dévouement en N. S.

J.M. de la Mennais v.g.

[A Amable Chenu]. St Brieuc, le 7 7bre 1820

Ma très chère fille,

J'ai bien tardé à vous répondre parce que j'ai presque toujours été absent de Saint-Brieuc depuis longtemps et qu'il m'avoit été impossible de voir Mr Vielle ; il paroit que la jeune personne au sujet de laquelle vous m'écrivez a toutes les qualités nécessaires pour l'état saint auquel elle se destine, et je ne vois point de difficulté à l'admettre ; on m'a dit qu'elle devait bientôt aller demeurer à Saint-Servan ; placée auprès de vous elle se fortifiera de plus en plus dans sa vocation et dans la pratique des vertus religieuses (47).

Ne m'oubliez point, je vous en prie, devant le Seigneur ; j'ai grand besoin de ses grâces et de son secours.

Vous connaissez, ma très chère fille, les sentimens pleins d'affection et de respect avec lesquels je suis en N. S.

V. t. h. et t. o. s.

J.M. de la Mennais v.g.

A A. Chenu. à la Chesnaie, le 27 Jer 1821

Ma très chère fille,

Chaque fois que je vais à St-Malo je fais toujours le projet d'aller vous voir ; mais mes séjours sont si courts, et tant d'embarras divers m'arrêtent malgré moi que je pars avec le regret de n'avoir pu

(46) Antoine Lange (1757-1834) est bien connu. Ancien chartreux, prêtre de la Société du Cœur de Jésus en résidence à Rouen pendant la Révolution et en relations étroites avec Clorivière qui lui écrivit souvent (*Lettres*, t. 2, p. 813-838), Lange vint s'installer à Saint-Brieuc vers 1804, où il resta au service des deux Sociétés.

(47) La Mennais fait allusion à l'admission dans la Société des Filles de Marie de Mademoiselle Heurtel, du diocèse de Saint-Brieuc. Vielle et Lange en rendaient d'excellents témoignages (lettre de Lange à Amable Chenu, 6 octobre 1820). La consécration eut lieu en janvier (Lange à Amable, 18 janvier et 27 juin 1821). La Mennais parle toujours en « supérieur diocésain ».

remplir un désir qui, pourtant, m'étoit si cher. Soyez bien persuadé néanmoins, ma très chère fille, que mes sentimens pour vous n'ont point varié, et qu'ils ne s'affaibliront jamais. Non, jamais, je ne vous oublierai devant Dieu ; je ne cesserai point de lui demander qu'il vous bénisse de plus en plus, ainsi que les enfans qu'il vous a donnés : puissiez-vous tous aimer chaque jour davantage un Dieu si bon, et correspondre avec une fidélité plus grande à la vocation que vous avez reçue ! O quelle est belle ! quelle est sublime ! il faut que votre cœur devienne semblable au Cœur de Marie, qu'il soit animé du même esprit de charité, d'humilité, de zèle, de douceur, de pureté, de détachement des choses sensibles, de manière que les perfections de cette divine Mère reluisent, en quelque sorte, dans toutes les paroles comme dans toutes les œuvres de ses filles. Voilà ce que Dieu demande de vous ; et comme il ne demande rien que l'on ne puisse faire, de quelles grâces ne doit-il pas vous enrichir pour vous rendre capables de correspondre à des vues si hautes ? Soyez donc bien attentives à profiter des secours si précieux qu'il vous accorde, ou plutôt, qu'il vous prodigue, pour faire approcher de plus en plus du modèle qu'il vous a donné, c'est-à-dire, de Marie, qui, elle-même, *fut pleine de grâces et bénie entre toutes les femmes.*

Ma position dans le diocèse de Saint-Brieuc est très singulière ; je ne puis faire pour *la Société* tout ce que je voudrois ; j'écris à ce sujet à Mme de S. par mon frère, qui part pour Paris, mardi prochain (48).

Je me recommande à vos prières, ma très chère fille ; plus que jamais j'ai besoin des lumières et des grâces du Seigneur ; demandez-les lui avec instances, pour son indigne ministre.

Je suis, ma très chère fille, avec un respectueux dévouement dans les SS. CC. de Jésus et de Marie,

V. t. h. et t. o. s.

J.M. de la Mennais v.g.

GRANDE AUMONERIE DE FRANCE

[A Amable Chenu]. Paris, le 16 août 1824

Je suis très sensible à votre bon souvenir, ma très chère fille (car j'aime toujours à vous donner ce nom) et je vous en remercie mille fois. Malheureusement, quand je vais à St-Servan, mon passage est si rapide que je n'ai pu trouver le temps d'aller vous voir ; mais

(48) Ces lignes sont à rapprocher de la lettre que le vicaire général faisait, en effet, parvenir à Madame de Saisseval. On remarquera combien le ton reste affectueux et paternel avec Amable Chenu.

j'espère qu'il n'en sera pas toujours ainsi. Ce que vous me dites de l'établissement nouveau qui s'élève par les soins de Mlle Duguen me cause une grande joie : il me semble que cette maison de retraite (49) sera fort utile à notre pays et contribuera puissamment à la gloire de notre bon maître : nous ne devons désirer que cela, ma très chère fille, ne penser qu'à cela, et être prêts à toutes sortes de sacrifices pour étendre et affermir le règne de J. C. dans les âmes : commençons par le bien établir dans la nôtre : c'est là l'essentiel : le reste, suivant la parole de Notre-Seigneur, nous sera donné comme par surcroît.

Recevez, ma très chère fille, ainsi que Mlle le Roux et toutes vos sœurs, l'assurance du respectueux dévouement avec lequel je suis pour la vie,

Votre très humble et très ob. serviteur.

L'Abbé J.M. de la Mennais.

André RAYEZ, S.J.

Chantilly.

(49) La Mennais avait été nommé, en novembre 1822, vicaire général du grand aumônier de France, le prince de Croy, évêque de Strasbourg. A la date où il écrivait à Amable, la charge de vicaire général et la grande aumônerie elle-même étaient sur le point de disparaître (décret du 26 août 1824). Il ne semble pas vraisemblable que Jean-Marie, rentré dans son diocèse, à la Chesnaie ou à Saint-Malo, missionnaire ou supérieur de la congrégation de Saint-Méen, ait cessé toute relation spirituelle avec Mademoiselle Chenu.

Mademoiselle Marie-Thérèse Duguen avait ouvert un orphelinat et une maison de retraites à Saint-Servan, qu'elle réunit à la maison du Rocher en entrant dans la Société (consécration en 1822 et vœux en 1824). Orphelinat et maison de retraites sont aujourd'hui dirigés par les Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, tandis que les Filles de Marie ont, non loin de là, leur nouvelle maison. M.-Th. Duguen mourra en 1839 ; elle était née à Saint-Malo en 1788 et devint supérieure de la réunion de Saint-Malo.

NOTES ET DOCUMENTS

ADDENDA AUX *OBRAS* DU B[x] JEAN D'AVILA, Edition Sala Balust [1]

T. 1, p. 109, l'éditeur exagère pour François de Borgia l'importance de l'épisode qui nous le montre contemplant le cadavre de son impératrice. Cf. *Vies des Saints* par les RR. PP. Bénédictins de Paris, t. 10, Letouzey, 1952, p. 332-333. — P. 51 n. 58. Ajouter que Térence est probablement cité d'après S. Jérôme, *Ep.* 54, 9. Cf. *Obras*, t. 2 p. 1153, 88. — P. 97. Les mss de l'*Ep.* 22 de S. Jérôme portent *de virginitate* ou *de virg. servanda*. Cf. éd. Hilberg, CSEL 54. — P. 273, 184. Cf. Heb. 12, 4. — P. 275, 242. Cf. 2e ant. laudes S. Etienne, et *Vies des Saints* citées plus haut, t. 12, 1956, p. 698-699. — P. 309, 89. Cf. Soph. 1, 12. — P. 375, 26. Cf. 1 Reg. 2, 6. — P. 376, 44. Cf. Dt. 32, 11. — P. 392, 198 (et non 208, en note). — P. 403, 127-131. Cf. S. Jérôme, *Ep.* 22, 41, 1. De même p. 415, 114-118 ; p. 469, 199-203. — P. 416, 156. Cf. *Imitation*, 3, 5 (*De mirabili effectu divini amoris*) : Amor (amans) volat currit. — P. 437, 154-157. Cf. hymne de la dédicace. — P. 441, 103. Cf. S. Jérôme, *In Eph.* 3, 13. P L 26, 486. — P. 446 l. 47. Cf. 2. Reg. 6, 22. — P. 449, 52. Cf. S. Jérôme, *Ep.* 22, 20, 1 : socrus Dei. — P. 483, 141. Cf. Judith, 16, 9. — P. 497, 283. Cf. 2e ant. laudes 2e dim. Avent = Is. 26, 1. — P. 518, 80. Cf. Ps. 118, 32. — P. 531, 156. Cf. Ps. 54, 23. — P. 548, 67 et 549, 97. Cf. Ez. 36, 26. — P. 801, 210-213, et t. II, p. 36, 139 ; 38, 219 ; 59, 330. Cf. Pseudo-Jérôme, *Reg. monachorum*, 23. *Reg. monacharum*, 30. PL 30, 375 et 417 B éd. 1846. — P. 837 n. Lire Soph. et non Sap. — P. 969, 24. Cf. 2 Reg. 24, 24 et non la référence indiquée. — P. 1058 n. 7. Cf. S. Benoît, *Règle*, c. 7. — P. 1082, 65. Cf. Jer. 17, 14. — P. 1082, 85. Cf. Is. 40, 15 et 17.

(1) t. 1 et 2, Madrid, 1952, 1953 (*Biblioteca de Autores Cristianos*, nos 89 et 103).

T. 2, p. 114, 485. Cf. hymne Pange lingua gloriosi proelium. — P. 122, 156. Cf. Apoc. 22, 14. — P. 123, 163. Cf. Jud. 5, 8. — P. 160, 225. Cf. 1 Cor. 1, 28. — P. 182, 421. Cf. Job, 40, 18. — P. 193, 354. Cf. Jos. 9, 4. — P. 216, 128. Cf. Ps. 2, 6. — P. 226, 2e n. Lire 556, non 553. — P. 223, 429. Cf. S. Jérôme, *In Mt.* 6, 25. PL 26, 45 A, où on lit *sollicitudo.* — P. 240, 436. Cf. Jo. 8, 50. — P. 278, 155. Cf. Ps. 87, 6. — P. 286, 139. Cf. Ps. 80, 11. — P. 287, 174. Cf. Jud. 1, 7. — P. 308, 422. Cf. Cant. 1, 3. — P. 597, 912. Cf. Ps. 118, 32 et 17, 34. — P. 607, 169. Cf. S. Jérôme, *Ep.* 125 fin. — P. 618, 86. Cf. Ps. 41, 8. — P. 671, 206. Sur *principal del anima,* voir S. Jérôme, *Sur Jonas,* éd. Antin, 1956, p. 86 n. 1 (Sources chrét., 43). — P. 684, 766. Cf. Ps. 50, 7 trad. sur l'hébreu (*en pecado*) et Job, 14, 1. — P. 734, 26. Cf. Num. 16, 32-33. — P. 738, 182. Cf. Amos, 8, 10 et *Dies irae.* — P. 739, 225. Mouvement analogue dans S. Basile, Hom. 6 in Hexaem., 1. PG 29, 117 B ; S. Augustin, In Ps. 53, 7. PL 36, 625. Sermo 45, 3. PL 38, 264 etc. — P. 799, 626 n. Lire 17, 18 et non 17, 8. — 812, 536. Ajouter à Gregorio Magno, p. 1423, cette référence (auteur de l'*Exsultet*). — P. 827. 458. Cf. Ps. 103, 24 pour l'exclamation. — P. 829, 535. Cf. Ps. 103, 15. — P. 950, 729. Cf.1 Reg. 18, 17 cité aussi t. I, p. 404, 178. — P. 985, 201. Cf. Lc, 10, 42. — P. 1019, 566. Ajouter Gen. 37, 27. — P. 1023, 135. Cf. Ps. 17, 17. — P. 1067, 265. Ajouter Marcela, Sta, avec cette référence, à la table p. 1423. — P. 1153, 88. Cf. S. Jérôme, *Ep.* 54, 9, 5. — P. 1199, 398. Cf. Ps. 13, 5. — P. 1201, 472. Cf. Jer. 18, 23. — P. 1202, 33. Cf. Osee, 2, 14. — P. 1252, 397. Cf. Is. 36, 6. — P. 1256, 108. Cf. Is. 37, 3. — P. 1296, 50. Cf. Ps. 118, 66. — P. 1301, 201. Cette référence manque à Jeronimo, table p. 1423. — P. 1316, 119. Cf. Cassien, *Coll.* 9, 31. CSEL 13, p. 277. — P. 1318, 165. Cf. S. Augustin, *Tract. in Jo.* 7, 8. PL 35, 2033. — P. 1329, 117. Cf. 1 Reg. 31, 5. — P. 1376, 11. Cf. S. Jérôme, *Adv. Vigil.* 12. PL 23, 349 B.

P. ANTIN, O.S.B.

COMPTES RENDUS

Roger BARON. — *Science et sagesse chez Hugues de St-Victor*, Paris, Lethielleux, 1957, 384 pages.

Cet ouvrage est indispensable pour quiconque veut connaître l'âme du victorin et la place que tient sa doctrine dans l'histoire de la pensée chrétienne.

Dans une introduction de cinquante pages, l'auteur pose le problème de l'authenticité des œuvres attribuées à Hugues. Il met dans tout son relief « la norme de discrimination » que constitue *l'indiculum*. On sait que ce mot désigne une table des matières des œuvres du victorin écrite peu après sa mort, conservée dans le manuscrit 49 de Oxford Merton College et éditée en 1910 par le Père J. de Ghellynck R. Baron souligne « l'importance exceptionnelle » de ce document.

Il ne craint pas néanmoins, sans tenir compte du silence de l'*indiculum*, d'admettre l'authenticité de deux ouvrages importants : la *Summa sententiarum* et le *De contemplatione ejusque spéciebus*. Nous doutons qu'il soit suivi par ceux qui ont analysé de près ces deux ouvrages. Mais nous attendons avec intérêt la réédition qui nous est promise du second : il ne se trouve pas dans *Migne*, mais quelqu'en soit l'auteur, sans doute un Moine de Saint-Victor, il manque une date.

Tenté de nous restituer la pensée de Hugues est une entreprise méritoire car cette pensée se trouve dispersée en des ouvrages très divers et que nous répartissons aujourd'hui en œuvres théologiques historiques, exégétiques, philosophiques, épistémologiques, ascétiques, mystiques etc. Cette classification nous semble présenter un danger. Elle est ignorée de Hugues, mais osons dire qu'elle est d'une certaine manière réprouvée par Hugues dans l'*Epitome* et nous pensons que, pour être pleinement objectifs, pour soumettre sa pensée à celle du Victorin, il faut faire le grand effort de s'en dégager complètement. Hugues classe certes, et il revient sans cesse à son classement des sciences ; mais son classement se présente comme une échelle ascendante qu'il faut découvrir et monter.

L'auteur s'y est attaché et nul n'était plus préparé que lui pour une telle analyse ; nul n'est plus informé des sources et de l'ambiance,

comme aussi de la littérature du sujet. Le titre est prometteur : science et sagesse. Pourtant le titre risque d'être trompeur. Le lecteur non informé peut croire qu'il s'agit d'un parallèle ou d'une opposition alors qu'il s'agit d'une ascension. La pensée de l'auteur n'apparaît pas dès l'abord très nette dans ce flot d'érudition ; quand nous sommes au terme, nous ne sommes pas pleinement sûrs d'avoir atteint le but après ces méandres. Il nous semble, grâce aux beaux et nombreux éléments que lui-même nous fournit, que l'auteur eût été plus heureux et plus juste de tout ramener à la seule idée de *sagesse*, qui paraît être à la fin, le centre et l'aboutissement de tout.

Citant Hugues il nous dit justement à la page 151 où vraiment le sujet est abordé à fond : « c'est la sagesse qui régit tous les actes humains... comme elle est principe d'ordre elle inspire tout ce qui est œuvre de la raison ». « A ce point de vue, ajoute-t-il, science et sagesse sont bien près de se confondre ». ...Tantôt nous les voyons unies tantôt nous les voyons prises l'une pour l'autre. La sagesse, c'est d'abord la science universelle, ou plutôt l'ensemble des sciences ... ». Pour Hugues, en effet, tout se ramène à la philosophie y compris la théologie et la philosophie se définit : la recherche de la sagesse. Cette recherche même s'appelle « scientia divina », quand elle s'applique à l'Ecriture sainte qui est la voix de la sagesse. « *Inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit* ». Ce texte lumineux rappelé page 155 nous presse plus encore de chercher le fil conducteur dans le seul mot *sagesse*. Au départ la foi, au terme la contemplation ne sont que les formes d'une seule sagesse. Il y a des binomes qui reviennent souvent dans toutes les œuvres de Hugues : *ratio-infra — ratio-supra, oculus rationis-oculus contemplationis, opus conditionis-opus restaurationis, théologia mundana-theologia divina.*

Partout est affirmée la bonté de la sagesse inférieure à la sagesse supérieure. On peut, si l'on veut, appeler « science » cette sagesse inférieure. Ce n'est pas le langage habituel de Hugues. Peut-il en être autrement ? La science, de quelque façon et à quelque degré qu'on l'envisage, science physique, mathématique, éthique, théologique, est comprise dans la sagesse.

Si nous avons un regret à exprimer, c'est que l'unité ne soit pas assez mise en relief, cette unité si voulue, si systématique, cette unité qui fait à nos yeux le mérite, l'originalité, la profondeur de cette doctrine : cette unité qui s'affirme dans tous les ouvrages de Hugues, quelle que soit l'étiquette qu'aujourd'hui nous leur donnions...

Mais nous devons remercier l'auteur de ses analyses si riches et si documentées, de cette érudition inappréciable mise au service des admirateurs de Hugues de Saint-Victor, de l'impulsion qu'il a donnée aux études sur ce grand esprit. Monsieur Baron semblerait qualifié pour tenter une édition critique des œuvres du victorin et ce monument serait bien utile pour nous aider à comprendre ce qu'on entendait alors par « philosophie ».

Clément Sclafert, S. J.

R.P. Victor DE LA VIERGE, O.C.D. — *Le réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, P. Lethielleux, in-8° couronne, 328 pages, 8 hors-texte.

Le meilleur moyen de comprendre les dimensions réelles et les traits authentiques du message thérésien est sans nul doute d'en considérer la mise en œuvre que la sainte en a faite. Mais pour réussir en cette entreprise, il est tout à fait souhaitable de connaître le milieu de vie thérésien de l'intérieur. Le Père Victor de la Vierge pouvait le faire et l'a fait d'une manière simple et profonde. Si bien que lorsqu'il nous trace le portrait de la Maîtresse des Novices que fut sainte-Thérèse, son propos est atteint qui est de situer la doctrine thérésienne : non pas quelques principes détachés de la réalité concrète, mais des lignes de forces vives qui s'insèrent jusque dans la réalité la plus concrète, et qui, d'ailleurs, ne se sont dégagées qu'au contact de la réalité spirituelle si exigeante que constitue un noviciat de Carmélites.

Ramené à sa simplicité mais aussi à sa profondeur, le message thérésien pourrait se dire : le primat du théologal, des vertus de foi d'espérance et de charité. Avec cette nuance si thérésienne que le propre du théologal est de cacher sa richesse sous « la plus modeste apparence ». Le Père Victor de la Vierge nous montre donc à l'œuvre toute une pédagogie du théologal, sa découverte progressive par Thérèse dans sa vie, et la découverte qu'elle en fait faire à ses novices. Les exigences de « l'enfance évangélique » nous apparaissent alors d'une manière plus dépouillée et plus authentique, une exigence absolue de loyauté d'amour. La « petite voie » mène jusqu'au sommet de la pureté spirituelle, hors de toute compromission.

Tout cela, l'auteur le montre avec force et finesse, se tenant toujours très près des textes et de la vie de Thérèse. Toute la première partie du livre témoigne ainsi d'une fidélité sans défaillance.

Il me semble pourtant que, dans son désir de parler aux âmes de ce temps, et d'aider les maîtresses des novices dans leur charge, l'auteur s'est dégagé un peu trop de l'expérience et des textes thérésiens dans le chapitre sur le « mouvement d'abandon ». Les trois temps distingués : être persuadé de sa fragilité, l'accepter, se dégager et l'offrir, ne tiennent pas compte assez peut-être de la présence même de Jésus à l'intérieur de l'épreuve, de la foi en la présence de Dieu en toutes choses.

Quant aux deux appendices qui donnent le portrait de la Maîtresse des novices et la ligne de conduite à suivre en matière de pénitence et de santé, ils seront accueillis avec reconnaissance par celles auxquelles ils s'adressent.

Ch. A. BERNARD, S. J.

Henry J. Simoneaux, O.M.I. — *Spiritual Guidance and the Varieties of Character.* In-8, 23, 15, 248 p. Pageant Press, New-York, 1956.

Voici dans quelle intention cet ouvrage fut entrepris et rédigé : « Aider les directeurs de conscience à comprendre mieux les sujets qui s'adressent à eux et à faire attention à leur voix... Ainsi est-il arrivé à établir de nouvelles dimensions caractérologiques en ces matières... à clarifier certaines questions capitales en direction spirituelle... (p. 217). Ces quelques lignes font entrevoir quelle part la psychologie, une psychologie concrète et expérimentale tient dans cet ouvrage.

Point primordial en direction spirituelle : connaître le sujet qu'on doit guider, définir pour lui et pour soi-même son caractère. Notre auteur adopte comme base la caractérologie de Le Senne : trois traits qui se retrouvent à des degrés divers en chaque homme (émotif, actif, primaire ou secondaire dans les réactions aux impressions), et dont les combinaisons donnent naissance à huit caractères : passionné, colérique, sentimental, nerveux, flegmatique, sanguin, apathique, amorphe, ces caractères se révélant fort inégaux, suivant l'intensité ou la faiblesse de leurs composantes.

Afin de procéder tout expérimentalement, fut établi, de concert avec des collaborateurs, compétents en la matière, un questionnaire de sept questions, divisées en quatre sous-questions (pratiquement 28 questions) : ce questionnaire fut envoyé à 750 religieux, recevant ou ayant reçu récemment la même formation dans les petits séminaires ou grands séminaires, de langue française ou anglaise de leur congrégation ; 563 ont répondu : ils devaient exprimer leurs sentiments sur : la direction en général, du directeur, les rapports affectifs avec lui, leurs jugements droits, le rôle du directeur, le profit qu'on en a retiré. En outre pour corroborer les conclusions obtenues par cette première enquête, furent interrogés 33 étudiants de théologie pastorale : dans quelle mesure estiment-ils utile ou nécessaire la direction ? Que doivent être les rapports du directeur et du dirigé ? Au préalable, chacun de ceux qui ont donné une réponse, étaient invités à définir le plus exactement possible leur caractère.

On est arrivé ainsi à obtenir des appréciations diverses et à pouvoir déterminer quels caractères elles reflétaient ; ensuite, par des calculs assez complexes, étaient établies des statistiques ; tenant compte des moyennes, des différences entre les appréciations et de leur importance ou non-importance.

Les résultats ainsi acquis, peuvent servir à éclairer, non seulement les directeurs spirituels de séminaires ou de maisons de formation religieuse, mais aussi tous les directeurs de conscience. On pouvait soupçonner *a priori* qu'il importe de traiter un passionné autrement qu'un flegmatique : on trouvera dans ce volume les précisions nécessaires à cet endroit. Un premier chapitre sur les conceptions tradi-

tionnelles de la direction et des conclusions très sages rappellent les qualités humaines et surnaturelles que doivent posséder les directeurs et les méthodes qu'ils doivent appliquer.

A retenir ce principe essentiel : la direction ne doit pas être envisagée sous un jour juridique, imposant à chacun les mêmes normes et un gabarit identique.

J. Bonsirven, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint Siège

L'année 1957 a offert de nombreuses occasions au Souverain Pontife pour rappeler les principes fondamentaux de la vie chrétienne. Elle a débuté par la diffusion du message retentissant de Noël 1956 qui apportait la réponse chrétienne aux problèmes cruciaux de l'heure. En dénonçant le malaise qui angoisse le monde moderne, Pie XII stigmatisait le « faux réalisme » responsable de la contradiction où se débat l'homme d'aujourd'hui : le matérialisme avec sa prétention à créer le bonheur par la vertu du seul progrès technique. Il en résulte une psychose de peur chez l'homme moderne conscient de son pouvoir sur la matière.

A la conception de ceux qui rabaissent la nature humaine au niveau des êtres sans personnalité, le Pape oppose le réalisme authentique du chrétien qui place la grandeur de l'homme dans sa vocation surnaturelle et reconnaît ses limites d'être créé aggravées par la faute originelle et par la réalité bien comprise du péché. C'est à la négation de trois valeurs jalousement défendues par le christianisme que l'homme moderne doit de souffrir d'une contradiction intime : liberté, réalité historique et religion (1).

Prolongeant l'écho de cette magistrale leçon de philosophie concrète, les documents pontificaux qui ont suivi le message, ont précisé les attitudes spirituelles qu'impose aux croyants leur présence dans le monde contemporain.

L'encyclique « Fidei donum » du 21 avril évoquait, non sans allégresse et fierté, les progrès accomplis par l'Eglise, spécialement dans les pays africains. Le Saint Père, s'appuyant sur la doctrine du Corps Mystique, soulignait le caractère universel de la piété catholique qui, loin de se replier sur les intérêts les plus proches, doit se faire présente aux vicissitudes et aux besoins de la chrétienté tout entière (2).

Le troisième centenaire du martyre de saint André Bobola fut

(1) *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), XXIV, 25 janvier ; Documentation Catholique (DC), n° 1242, 6 janvier 1957.
(2) AAS, XXIV, 5, 15 mai. DC, 1251, 12 mai.

marqué par l'encyclique « Invicti athletae Christi » du 16 mai, par laquelle le Saint Père demandait, non seulement aux catholiques de Pologne, mais à tous les fidèles, de défendre courageusement leur foi menacée ou attaquée par les idéologies trompeuses évoquées déjà dans le Message de Noël (3).

Le 2 juillet, c'est encore par une encyclique, en langue française cette fois-ci, que Pie XII convoquait les catholiques à la célébration du centenaire des Apparitions de Lourdes. Il insistait dans ce document important, sur le contraste qui oppose le message de la Vierge Immaculée aux mirages du monde moderne. Après avoir rappelé l'histoire du célèbre sanctuaire et exalté, à la suite de saint Pie X, l'orientation eucharistique des leçons de Massabielle, Pie XII a mis l'accent sur l'existence du péché et la nécessité qui s'impose à chacun d'une conversion sincère aidée par l'espérance du pardon divin. Il a également fait ressortir la place privilégiée accordée aux humbles, aux pauvres et aux souffrants dans les prédilections de la Dame de Massabielle. C'est assez indiquer dans quel esprit de repentir et de charité les pèlerins de Lourdes doivent s'efforcer de célébrer le jubilé des Apparitions (4).

La souffrance humaine a fait l'objet des sollicitudes répétées du Saint Père. Pie XII a reçu, le 17 mars, un groupe de spécialistes de la médecine anesthésique : après avoir tracé un tableau admiratif des progrès de cette branche de la technique médicale, il a précisé que, si la souffrance doit avoir sa place dans toute vie chrétienne, la douleur physique n'est pas la seule forme d'épreuve qui satisfasse à cette obligation. Rien du point de vue moral ne s'oppose donc à ce que l'usage des analgésiques soulage cette douleur (5).

Pie XII revenait, dans son allocution du 27 octobre, avec une émotion plus pénétrante, sur ce redoutable problème de la souffrance physique. Il s'adressait aux malades du « Centre des Volontaires de la Souffrance » et il leur donnait des conseils pratiques pour que les mérites de leur acceptation héroïque rayonnent davantage sur la vie de l'Eglise entière (6).

La béatification de la Vénérable Eugénie de Smet, fondatrice des Auxiliatrices du Purgatoire, procurait l'occasion, le 27 mai, de présenter un admirable exemple de la compassion évangélique donné par cette Française de Lille qui a deviné dans les misères présentes de l'humanité comme un reflet des souffrances du Purgatoire. Le Saint Père, en s'adressant aux religieuses de l'Institut fondé par la Bienheureuse, a magnifié la charité au service de la souffrance (7).

(3) AAS, XXIV, 7, 25 juin. DC, 1253, 9 juin.
(4) AAS, XXIV, 10-11, 24-27 août. DC, 1257, 4 août.
(5) *Osservatore Romano*, 25-26 février. DC, 1247, 17 mars.
(6) DC, 1263, 27 octobre.
(7) *Ossevatore Romano* des 27-28 mai. DC, 1254, 23 juin.

A côté de ces enseignements prodigués à l'ensemble de la catholicité, le Souverain Pontife a multiplié exhortations et directives à des catégories particulières d'âmes.

Les prêtres ont eu leur part de cette sollicitude paternelle. Profitant du tricentenaire de la mort de M. Olier, le Pape a adressé une lettre autographe au Cardinal Feltin. Cette lettre datée du 25 mars, rappelait que l'ascèse et la prière, jointes à une authentique obéissance, étaient les conditions exigées pour une vie sacerdotale conforme aux leçons du fondateur de Saint-Sulpice (8).

Dans une lettre adressée au Cardinal Archevêque de Florence, à l'occasion d'un Congrès organisé du 16 au 20 septembre par le Centre d'Orientation Pastorale de Milan, Son Excellence Mgr Dell'Acqua exprimait au nom du Saint Père les encouragements que méritait le thème choisi par ce Congrès : La charité sacerdotale. A l'école de saint Thomas et de saint Augustin, cette vertu-reine apparaît comme particulièrement imposée au prêtre par ses relations immédiates avec le Christ et par ses fonctions au service de l'Eglise et des âmes. Ce magistral résumé de la doctrine traditionnelle s'inspire des conditions actuelles de la vie sacerdotale (9).

Les problèmes de la vie religieuse et de son accommodation aux exigences du temps présent a toujours sollicité la bienveillante attention du Souverain Pontife. Relevons quelques-unes des manifestations plus importantes de cette préoccupation pastorale. Le 24 avril, le Pape adressait à des Religieuses hospitalières italiennes de pressantes exhortations à ne pas négliger les obligations de leur état, et de ne pas céder au surmenage qu'entraîne presque fatalement la complexité de leur devoir professionnel (10).

Le 21 juillet, l'*Osservatore Romano* a publié l'allocution que Pie XII avait adressée aux membres du Chapitre Général de la Congrégation des Pères Blancs. Le Souverain Pontife se réjouissait de l'admirable résultat de leur apostolat en terre d'Afrique. Il l'attribuait très particulièrement à la charité dont les Missionnaires ont su porter un témoignage efficace dans leurs ministères (11).

La presse a beaucoup exagéré la sévérité de l'allocution adressée par le Pape aux membres de la Congrégation Générale des Pères de la Compagnie de Jésus, le 10 septembre. Le Souverain Pontife y rappelait en des termes empruntés le plus souvent aux Constitutions de l'Ordre les devoirs essentiels de l'état religieux ; il insistait en particulier sur l'obéissance et sur la pauvreté. Les applications pratiques qu'il faisait des principes fondamentaux témoignaient d'un souci de

(8) *Osservatore Romano* du 1er-2 avril. DC, 1250, 28 avril.
(9) *Osservatore Romano* du 4 août. DC, 1259, 1er septembre.
(10) *Osservatore Romano* du 20 avril. DC, 1252, 26 mai.
(11) *Osservatore Romano* du 21 juillet. DC, 1260, 15 septembre.

précision et d'efficacité qui sont pleinement dans la ligne de la spiritualité inculquée par saint Ignace de Loyola à ses disciples (12).

L'*Osservatore Romano* du 12 décembre publie le discours prononcé devant les membres du Second Congrès des états de perfection qui réunissait principalement des supérieurs d'Ordres masculins et féminins. Nous analyserons plus à loisir cet important document dans notre prochaine Chronique.

On sait que le laïcat joue dans l'Eglise un rôle de plus en plus reconnu et de mieux en mieux déterminé. A preuve l'envergure prise par les rassemblements de laïcs et l'écho donné aux paroles que le Pape leur adresse. Aux jeunes de la J.O.C. massés sur la place Saint-Pierre le dimanche 25 août, le Pape a rappelé en quoi consistent leurs devoirs de « jeunes », de « travailleurs » et de « catholiques ». Il a exhorté au courage et à l'optimisme ces jeunes que leur mouvement forme à un idéal de vie qui fait contraste par son élévation morale et religieuse avec le matérialisme du milieu qui les entoure. Cet idéal doit les aider à faire pénétrer dans le monde du travail une conception chrétienne de la vie et ainsi à mieux servir l'Eglise (13).

Nous ne nous arrêterons pas au très important discours prononcé, le 5 octobre, devant le IIe Congrès mondial de l'apostolat des laïcs. Son objet, qui tend à mieux définir l'Action Catholique et à en préciser les buts spécifiques, touche à la technique de l'apostolat plutôt qu'à la spiritualité qui l'anime (14). Par contre, l'allocution du 29 septembre traitant de la mission et de l'apostolat de la femme catholique, analyse en traits précis les conditions intérieures d'un apostolat féminin au service de l'Eglise. Cet apostolat doit être celui de la vérité et doit en conséquence, s'inspirer d'idées justes sur la dépendance de la femme vis-à-vis de Dieu et du Christ et, finalement, vis-à-vis de l'Eglise. Il doit être un apostolat d'amour, animé par la charité la plus désintéressée et la plus ardente. Il doit être un apostolat efficace, visant à l'action (15).

A côté de ces principes généraux de vie chrétienne et d'apostolat, des applications particulières nous sont données, par exemple, dans l'allocution du 16 septembre, par laquelle le Saint Père, à l'occasion des Journées familiales internationales, a tracé le programme spirituel de la veuve chrétienne (16). L'*Osservatore Romano* du 12 avril avait publié une allocution adressée à des Enfants de Marie, au cours de laquelle leur étaient recommandées spécialement la prière, les œuvres de miséricorde et l'Action Catholique (17).

(12) *Osservatore Romano* du 15 septembre. DC, 1261, 29 septembre.
(13) *Osservatore Romano* du 26-27 août. DC, 1260, 15 septembre.
(14) *Osservatore Romano* du 7-8 octobre. DC, 1264, 10 novembre.
(15) *Osservatore Romano* des 30 septembre et 1er octobre. DC, 1263, 27 octobre.
(16) *Osservatore Romano* du 18 septembre. DC, 1262, 13 octobre.
(17) *Osservatore Romano* du 12 avril. DC, 1250, 28 avril.

Terminons ce relevé qui est loin d'être exhaustif par les conseils que le Saint Père adressait, le jeudi 5 septembre, à un groupe de Petits Séminaristes français venus à Rome en pèlerinage. Le Pape leur rappelait que les Petits Séminaires devaient être des foyers de culture classique en même temps que de formation spirituelle. Il insistait, en particulier, sur la nécessité d'une direction spirituelle adaptée aux problèmes de la vocation sacerdotale pour assurer sa maturation prudente et éclairée.

M. O.-G.

Direction spirituelle

II. *Psychologie* (suite). — La *psychanalyse freudienne* et la *cure junguienne* sont les deux techniques curatives qui soulèvent les problèmes les plus délicats.

Une des questions qui se posent surtout au sujet de la première est la suivante : créée à partir de situations névrotiques cette méthode est-elle valable pour des tempéraments sains ? On lit dans H. Gratton, *Psychanalyses hier et aujourd'hui*, p. 234, la réponse que le Pr. Lagache fait à cette objection en se référant aux « psychanalyses didactiques » par lesquelles les futurs spécialistes sont initiés expérimentalement aux étapes successives de la cure. Le Père Mac Avoy de son côté (D.S. c. 1164) constate que la parfaite liberté de l'adulte est un idéal vers lequel chacun tend à travers le réseau de multiples déterminismes sans jamais y parvenir pleinement. Il reste donc impossible *in concreto* de déterminer le seuil qui sépare l'anormal du normal.

Dans un article récent des *Cahiers Laënnec* (1957, 2, p. 25) M. l'abbé Oraison s'exprime ainsi : « Il est bien difficile de s'entendre sur les critères du « normal » en perspective psychanalytique, si l'on en croit certaines controverses... cela touche de trop près une conception générale de l'homme, débordant de beaucoup les simples constatations cliniques de l'inconscient pathologique ou non. Mais il semble toutefois que tout le monde peut s'accorder sur une perspective minima : l'homme adulte normal est celui qui parvient au mieux possible à l'établissement de relations spontanées, c'est-à-dire à éprouver les autres au plus possible comme des *sujets* avec lesquels il est à l'aise, même s'il y a conflit et avec lesquels il se sent foncièrement libre et d'égal à égal, malgré les différences diverses de rang, de niveau social, de fonctions. En d'autres termes est normal celui qui a dépassé l'égocentrisme foncier et normal de l'enfance pour découvrir un épanouissement de lui-même dans un échange communautaire de relations en général ». C'est assez dire qu'une marge variable d'individu à individu demeure toujours infranchissable entre cette parfaite

(18) *Osservatore Romano* du 6 septembre. DC, 1261, 29 septembre.

disponibilité de soi-même et les instincts plus ou moins invétérés de l'égoïsme humain.

On peut donc admettre que la cure psychanalytique garde une certaine raison d'être même pour les tempéraments apparemment équilibrés.

Une autre question est celle de l'incompétence absolue du directeur dans l'application de la psychanalyse à son dirigé. C'est un point sur lequel insistent à juste titre le P. L. Beinaert dans les *Etudes Carmélitaines* de 1953 (*Direction spirituelle et psychologie*) et plus récemment M. l'abbé Henri Bissonnier dans *SVS*, 1955, p. 398, ainsi que le P. Mac Avoy (D.S. c. 1161) : le directeur n'est pas un thérapeute et il ne peut, en aucun cas, le devenir en conservant l'attitude que lui prescrit sa fonction propre auprès du dirigé. Par contre, il peut trouver dans l'apport de la psychanalyse à la psychologie des indications, non seulement utiles, mais parfois indispensables pour l'explication de certains états d'âme : ces indications seront particulièrement éclairantes pour la détermination des « points de tension » qui contrarient ou déroutent le progrès spirituel.

Une troisième question concerne le « rôle du directeur spirituel auprès d'un pénitent en psychotérapie » M. l'abbé Bissonnier a traité sous ce titre de cette délicate situation. Si la collaboration du directeur avec le spychothérapeute semble le plus souvent souhaitable, cette collaboration réclame des deux côtés compréhension et discrétion. Hors les cas non chimériques d'un spécialiste non chrétien ni même spiritualiste, la confiance mutuelle semble le climat normal pour assurer l'efficacité des deux rôles dans leur registre distinct et complémentaire. Le choix du psychothérapeute s'avère, en conséquence, particulièrement important et délicat.

Dans le cas de l'abréaction violente au cours de la cure, l'attitude du confesseur est précisée dans le D.S. c. 1166.

Parmi les problèmes que la psychanalyse rend plus aigus, ceux qui touchent à la responsabilité morale sont des plus difficiles à trancher. Une fois le décompte fait des forces obscures et des déterminismes qui limitent la liberté, on peut se demander ce qui reste de celle-ci. Le P. Mac Avoy donne avec toute la clarté nécessaire la pensée de l'Eglise exprimée par les documents pontificaux récents (D.S. c. 1165). Sauf le cas d'aliénation démentielle, il n'est pas possible d'affirmer à quel moment un acte cesse d'être imputable à la personne qui le pose. L'Eglise refuse toute théorie qui tendrait à amoindrir le sens du péché et à l'excuser indûment. Dans son discours du 13 avril 1953 Pie XII interdit de rattacher la responsabilité à un équilibre psychologique idéal, signe de la maturité sans laquelle on ne pourrait commettre de péché formel.

Le P. Mac Avoy attire l'attention sur les conséquences névrotiques qu'entraîne souvent une fausse conception du péché et de la pénitence. Certains de ces troubles pourront justifier une attitude prudentielle du directeur analogue à celle que réclament les scrupuleux.

Dans l'article cité plus haut, M. l'abbé Oraison a repris la question en fonction des idées erronées exprimées par le Pr. Hesnard dans deux ouvrages condamnés par le Saint Office. Il montre que la pénitence chrétienne n'a rien de commun avec le sentiment morbide de culpabilité que le psychiâtre rencontre au principe de nombreuses maladies mentales. Il souligne les conséquences désastreuses que peut avoir une éducation morale axée sur une fausse conception des rapports de l'homme avec Dieu et de la nature du péché qui en découle logiquement.

Un dernier problème retient l'attention dù P. Mac Avoy : celui de la « relation du directeur et du dirigé », problème que la psychologie scientifique permet de poser en termes définis.

La paternité spirituelle dont se réclame le directeur de conscience n'est pas une fiction ; elle correspond à des données théologiques que nous rappellerons plus loin. La situation concrète, « vécue », que crée cette paternité d'âme court le risque de déviations pernicieuses qu'il importe de prévenir par une meilleure connaissance des mécanismes de l'affectivité. Le double phénomène du « transfert » et du « contre-transfert » se vérifie ici sous des formes dont le directeur ne doit pas être dupe.

Il arrive que le dirigé, et surtout la dirigée, trouve dans le Père spirituel un substitut qui réveille en lui soit les inhibitions, soit l'affection d'un enfant vis-à-vis de son père. Il arrive aussi que la jeune fille ou la femme trouve en ce partenaire inoffensif le suppléant capable de compenser les frustrations sentimentales rencontrées dans la vie de famille. Le directeur ne favorisera pas les confidences narcissiques conformes à la psychologie féminine et à son besoin de s'analyser. La direction des jeunes présente des difficultés dont l'une des racines tient au prurit d'indépendance qui caractérise leur âge.

Le contre-transfert soulève des problèmes qui mettent en cause le psychisme personnel du directeur. Celui-ci porte inévitablement dans l'exercice de son ministère les résidus affectifs déposés par son éducation première ou inhérents à son tempérament. La règle d'or que formule le P. Mac Avoy résume l'idéal que tout directeur doit s'efforcer d'atteindre : être désencombré de soi sur le plan psychologique, ce qui suppose une clairvoyance intérieure qui dépasse les exigences de la simple ascèse morale. Le désintéressement du directeur est une condition de son influence authentiquement spirituelle. L'idendification à laquelle il doit tendre, selon le vocabulaire des psychologues, est une attitude qui le fait vibrer profondément à l'unisson de l'âme dont il assume la conduite. Cette attitude est à l'opposé de la projection par laquelle le directeur chercherait certaines compensations personnelles à des frrustations psychiques dont il souffrirait. On ne condamnera cependant pas purement et simplement une direction qui ne rencontre pas le climat idéal du désinté-

ressement parfait : il suffit que le directeur s'efforce le plus possible d'amener à la lumière de sa conscience les mécanismes affectifs dont il doit rester maître.

Quant aux prédispositions naturelles dont on reconnaît l'influence sur les qualités du directeur, elles ont été sommairement analysées dans le D.S.c. 1169.

La conclusion du P. Mac Avoy rend aux facteurs surnaturels toute l'importance que son exposé de pure psychologie semblait laisser dans l'ombre. S'inspirant de la pratique d'un maître spirituel aussi éminent que S. Ignace de Loyola, il montre que le respect de l'action divine dans une âme s'accorde parfaitement avec le souci d'adaptation aux réalités humaines qui sont intégrées dans le plan providentiel dont dépend la destinée de l'individu.

On nous saura gré de signaler ici quelques biographies de directeurs spirituels dont l'influence s'est exercée dans des temps proches du nôtre. Rien ne remplace l'exemple vivant d'un modèle dans l'acquisition d'un art qui réclame de l'expérience et beaucoup d'intuition surnaturelle.

Retenons, tout d'abord, la biographie de *L'abbé Huvelin* écrite par M.-Th. Louis Lefebvre (P. Lethielleux, 1956, 12 × 18, 327 p.). Le célèbre confesseur parisien a réalisé, à la fin du siècle dernier et au début du nôtre, un type éminent de directeur d'âmes. Son confessionnal de l'église Saint Augustin vit accourir des pénitents aux noms illustres et d'obscurs fidèles avides d'entendre l'homme de Dieu et de lui demander conseil sur la voie qu'ils devaient suivre. Au témoignage du baron F. Von Hügel, « il servait les âmes avec la suprême autorité de son amour oublieux de soi-même : il apportait lumière, pureté et cœur à d'innombrables âmes troublées par le chagrin ou lourdes de péchés » (p. 165).

Un des principes de sa direction répond à l'idée surnaturelle qu'il se faisait de son ministère : « Le confesseur est comme le médecin : ce dernier aide la nature ; de même, le prêtre n'est pas là pour poser des idées, mais pour aider la Grâce » (p. 160). De là cette sorte de devination des consciences qui, au dire du Cardinal Baudrillart, rappelait celle du Curé d'Ars. (p. 121).

Si l'abbé Huvelin fut pour le savant Emile Littré mourant l'instrument humain d'une conversion *in extremis*, il exerça une influence décisive et prolongée sur Charles de Foucauld. M.-Th. Louis-Lefebvre raconte, à la lumière d'une documentation de première main, l'histoire des relations qui unirent ces deux âmes et révélèrent les dons singuliers qui les ont fortement marqué chacune dans sa fonction propre de directeur et de dirigé. L'abbé Huvelin, aussi maître de ses intuitions devinatrices que de son affectivité compréhensive, guida avec fermeté le converti impétueux, foncièrement indépendant de caractère, que Dieu appelait à marcher dans des sentiers non battus. La

discrétion du père spirituel est égale à la générosité du disciple. Le rôle du confesseur parisien dans ce cheminement exceptionnel est exactement marqué par son biographe, sans préjudice pour les autres influences dont l'ermite du Sahara a su reconnaître le bienfait (1).

Signalons encore la biographie d'un Religieux qui, pour n'avoir pas connu la notoriété de l'abbé Huvelin, n'en a pas moins partagé les dons éminents de guide spirituel. Sous le titre : *La paix dans la foi. Psychologie religieuse d'un guide spirituel* : le Père Gaston Naudin (1876-1954), Toulouse, 1956,12 × 19,106 p) un confrère du P. Naudin qui fut aussi son dirigé, le Père André de Bovis S.J., fait revivre la physionomie originale de celui qui fut, tout au long de sa carrière sacerdotale, le directeur de très nombreuses âmes consacrées, dont beaucoup venaient le consulter dans des cas difficiles et au milieu de crises douloureuses. Le biographe a consacré un excellent chapitre aux principes de direction que suivait l'humble professeur de l'Ecole apostolique de Florenne et grâce auxquels il a réalisé le mot qu'il répétait un peu comme une devise : faire un peu de bien, (p. 31-75).

Un des points sur lesquels le P. Naudin avait une position nuancée, mais exposée aux critiques de ceux qui le jugeaient du dehors, concerne l'accord concret et pratique de l'esprit et de la lettre dans la docilité à la discipline religieuse. Sans nier les erreurs occasionnelles et rares dont on a pu faire grief à la direction de son père spirituel, le P. de Bovis met en excellente lumière, la fermeté et le doigté d'une direction qui reposait sur des principes empruntés à la tradition d'un saint-Bernard, d'un saint Ignace de Loyola, d'un saint François de Sales et qui étaient appliqués avec hardiesse et prudence tout à la fois, dans des circonstances dûment déterminées.

Comme beaucoup d'éminents directeurs, le Jésuite de Florenne eut à souffrir de certaines généralisations que lui prêtaient des disciples moins discrets que lui-même. En vérité. le P. Naudin jouissait à un rare degré de ce don d'identification » que le P. Mac Avoy met au premier rang des qualités de directeur spirituel. Il vivait personnellement avec intensité les situations dramatiques dont il recevait la confidence. Il excellait à pacifier les consciences, non en édulcorant par timidité ou fausse indulgence. les obligations de la vie morale, mais en discernant avec un tact très sûr ce qui est l'essentiel et ce qui est secondaire.

Sa doctrine, pour ce qui touche à l'essentiel, est classique, plutôt rigoureuse. Basée sur la recherche de la volonté divine comme sur l'absolu qui commande toutes les démarches de l'âme, la direction du P. Naudin ne transigeait pas avec les exigences d'une abnégation intérieure aussi totale que possible. La voie d'abandon vers laquelle il orientait volontiers ses disciples n'avait rien d'un « laisser faire »

(1) Nous recevons trop tard pour en tenir compte ici : Père de FOUCAULD, abbé HUVELIN : *Correspondance inédite*. Préface de S.E. le Cardinal Feltin. Mise en texte, notes et index de J. F. Six, Paris, Desclée et Cie, 310 pages.

quiétiste. Elle s'inspirait authentiquement de Saint François de Sales. Mais le P. Naudin se mettait si bien à la place de ceux qui venaient à lui qu'il n'hésitait pas, en certaines occasions, à les libérer des assujettissements extérieurs mal adaptés dans tel cas individuel ou dans tel épisode particulier d'un cheminement spirituel. Ceux qui voyaient en cela un « laxisme » condamnable n'avaient pas réfléchi, comme le P. Naudin, sur la hiérarchie des fins, sur le caractère spécifiquement intérieur de la vie de foi.

En soulignant les dons naturels et la clairvoyance surnaturelle de son héros, le biographe n'aurait révélé qu'une partie du secret expliquant la profonde emprise du directeur sur ses disciples, s'il n'avait dévoilé quelque chose de l'union intime avec Dieu qui fut la source de l'inconfusible humilité et de l'exquise charité du Religieux. Celui-ci vécut, sans plainte et sans envie, dans l'obscurité, pratiquant à la lettre, avec un souci constant de disparaître, l'*ama nesciri* de l'*Imitation.* Un article, qu'il ne signa pas de son nom et qui parut dans notre Revue (t., VIII 1927) laissait entrevoir la réalité d'una expérience spirituelle non commune. Le Père Naudin puisait à des sources connues de lui seul sa spiritualité personnelle faite de sérénité et de reconnaissance envers Dieu.

Un bref paragraphe du D.S., (c. 1170) fait allusion à la direction collective que donne l'animateur d'un mouvement ou d'un groupe déterminé. Le P. Jean Derély S.J. a réalisé à un très haut degré l'idéal que le P. Mac Avoy résume en quelques mots : « L'art de présenter des objectifs concrets, appuyés sur une doctrine riche, et adaptés aux besoins du groupe ». La brève plaquette publiée après sa mort encore récente (4 avril 1957) n'est qu'une esquisse de la biographie substantielle que mérite le regretté promoteur de la Croisade eucharistique. Homme d'action, servi par un tempérament passionné et par une haute intelligence de la christologie rédemptrice, il mit à la portée des jeunes une spiritualité de l'offrande centrée sur le culte du S. Cœur et de l'Eucharistie. Les objectifs qu'il puisait dans la théologie du sacrifice s'exprimait en des formules simples, prodigieusement dynamiques. Cet apôtre a exercé une influence considérable sur d'innombrables enfants et adolécents qu'il a initiés à la vie spirituelle la plus authentique.

(*à suivre*). M. O.-G.

Congrès

L'Institut Oriental de Rome organise un congrès qui se tiendra Piazza Sta Maria Maggiore, les 10, 11, 12 avril 1958. Le thème du congrès est : *Le monachisme oriental.* Les deux premières leçons traiteront de la « spiritualité monacale » (I. Hausherr) et du rôle du monachisme dans l'Eglise d'Orient (dom O. Rousseau).

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES. BIBLIOGRAPHIE

Ignacio Iparraguirre, S. J. — *Orientaciones bibliograficas sobre San Ignacio de Loyola*, Rome, 1957, 12 × 20, 150 pages.

Excellent guide de lectures, relevant les textes et les études parus en diverses langues.

J. Smet O. Carm. — *Bibliographia carmelitana annualis*, 1955 (3e fascicule), Ca, 1956, sup. au fascicule 3.

Cette bibliographie commencée en 1953 signale tous les articles et monographies concernant le Carmel. Elle est l'œuvre collective des Grands Carmes de plusieurs pays.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE

C. Truhlar, S. J. — *Totalitas christianismi et debilitas christiani*, Gr, 1956, 557-583.

C. Truhlar, S. J. — *Transformatio mundi et fuga mundi*, Gr, 1957, 406-445.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS

P. Lumbreras, OP. — *Obediencia y Profetismo*, CT, 1956, 337-354.

Prophétisme est pris ici dans un sens large ; dans quelle mesure un subordonné peut-il et doit-il faire connaître à ses supérieurs une inspiration personnelle ; dans quelle mesure les supérieurs doivent-ils interroger leurs subordonnés. En conformité avec la doctrine de saint Thomas.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes : *Carmelus* (Rome) : Ca ; *Ciencia tomista* (La) (Salamanque) : CT ; *Downside Review* (Downside Abbey) : DR ; Divus Thomas (Plaisance) : DT ; *Monte Carmelo (El)* (Burgos) : MC ; *Gregorianum* (Rome) : Gr ; *Ons geestelijk erf* (Anvers) : OGE ; *Revue de l'Université d'Ottawa* : RUO ; *Sapienzia* (Rome) Sap ; *Studia Pataviana* (Padoue) : SP.

C. Aniz, OP. — *Concepto de la obédiencia perfecta*, CT, 1956, 305-335.

Etude d'ensemble sur la doctrine traditionnelle.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉNATURELS

Canisius Janssen, O. Carm. — *L'oraison aspirative chez Herp et chez ses prédécesseurs*, Ca, 1956, 19-48.

Canisius Janssen, O. Carm. — *L'oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, Ca, 1957.

Deux études importantes sur la mystique néerlandaise et son influence.

T. M. Bartolomei OSM. — *La contemplazione e l'estasi secondo Francesco Suarez*, DT, 1956, 294-320.

Expose la doctrine de Suarez sur la contemplation « naturelle » et « surnaturelle », discute la position des théologiens récents sur la distinction de l'ascétique et de la mystique.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DÉVOTIONS

E. Neveut, CM. — *Des confessions de dévotion. Leur valeur sacramentelle*, DT, 1956, 388-395.

E. Neveut, CM. — *De la communion spirituelle*, DT, 1956, 412-415.

Motifs théologiques qui fondent l'usage souvent recommandé de la communion spirituelle comme expression du désir de l'Eucharistie.

VI. — ÉTATS DE VIE. CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

J.-A. Nabais. — *La vocation sacerdotale à la lumière de la théologie et de la psychologie*, RUO, 1956, 350-388.

VII. — HISTOIRE. — TEXTES. — DOCUMENTS. ÉTUDES

Card. G. Lercaro. — *S. Agostino pastore d'anime*, Sap., 1955, 543-551.

K. Aixelos. — *Les lignes de force de la spiritualité byzantine, bulletin de l'association Guillaume Budé*, Paris, 1957, 3-20.

Gabriel Germain. — *Problèmes de l'Hésychasme*, Rev. de la Méditerranée, Alger, 80, juillet-août 1957, 353-370.

Sur *Petite philocalie de la prière* publiée par Jean Grouillard dans la coll. « Docuements spirituels », des « Cahiers du Sud ».

José Maria de la Cruz Moliner, OCD. — *Escolas españolas de espiritualidad*, EMC, 1956, 268-284 ; 377-382.

Sur l'école dominicaine en Espagne, ses tendances et ses principaux représentants. Sa parenté avec l'école mystique carmélitaine. Second article sur : la spiritualité des Augustins.

Bertilo de Boer, OFM. — *De Souter van Alanus de Rupe*, OGE, 1946, 156-190.

Alain de la Roche et la méthode de son « invention ».

Dom Placide Kelley. — *Poverty and the Rhineland Mystics*, DR, 1956, 48-66.

Ch. Journet. — *Note sur la spiritualité des Béguines. A propos d'un livre sur Hadewijch d'Anvers. Nova et Vetera* (Fribourg), 1955, 56-67.

Le livre est celui de J.-B Porion, *Hadewijch d'Anvers, Poème des Béguines.*

A. Ampe, S.J. — *De vrijheid en de ootmoedbij Ruusbroec*, OGE, 1956, 400-421.

La *liberté* et l'*humilité* constituent, d'après Ruusbroec le double fondement de l'édifice moral et religieux qui unit l'homme à Dieu.

García Jiménez de Cisneros. — *Ejércitatorío de la Vida espiritual. Presentación de José Maria Caseiaro*, Madrid, 1957, 10 × 15, 368 pages.

B. Spaapen, S. J. — *Karthuizer vroomheid en ignatianse Spiritualiteit*, OGE, 1956, 337-366.

H. Bernard-Maitre, S. J. — *Saint-Ignace de Loyola, la mystique et les anciennes traductions espagnoles de l'Imitation de Jésus-Christ*, OGE, 1956, 25-42.

Saint Ignace a pu lire à Manrèse la version castillane de Burgos 1516. L'influence de l'*Imitation* est surtout sensible sur sa mystique.

A. Gambasin. — *Romanità, fondamento del'apostolato ignaziano*, SP, 1956, 275-288.

Résume les travaux récents sur l'attachement de la Compagnie de Jésus au Saint-Siège comme note caractéristique de son apostolat.

Mario Martins, S. J. — *Una biografia inedita de Sor Maria de la Visitaçaopor Frei Luis de Grenada, Lusitania Sacra*, Lisbonne, I, 1956, 229-244.

L'existence de cette biographie de la célèbre stigmatisée qui avait dupé Louis de Grenade était connue. Le P. Martins en a découvert l'original espagnol à l'Escurial, texte daté de 1588.

Marcel Bataillon. — *Santa Teresa lectora de libros de caballerias, Correo erudito*, Madrid, 1957, 265-266.

Matias Del N. Jesus, OCD. — *Quien es el autor de la « Vida » de Santa Teresa a nombre de Yepes ?* EMC, 1956, 244-256.

L'évêque de Tarazona n'aurait été qu'un prête-nom. L'auteur véritable serait Thomas de Jésus.

A. VERMEYLEN. — *Les traductions françaises de sainte Thérèse, Les Lettres romanes* (Louvain, XI, 3, 1957, 277-290).

Sur les traductions de Jean de Brétigny, des PP. Elisée de Saint-Bernard et Cyprien de la Nativité, d'Arnauld d'Andilly.

Pierre SEROUET, OCD. — *Une page inédite de sainte Thérèse, Bul. hispanique*, LIX, 1957, 257-262.

Robert RICARD. — « *Por el habito de San Pedro...* », *Bul. hispanique*, LIX, 1957, 304-308.

Martín de CORDOBA. — *Jardín de las nobles doncellas*, edición, prólogo y notas del P. Félix Garcia. « Religion y cultura », Madrid, 1956 (clasicos aguostinos, I), 13 × 19, 284 pages.

Arturo ALVAREZ, OFM. — *Un curioso e interessante manuscrite sobre el Vble Padre Fr. Baltasar de Cepeda, fraciscano, pariente de santa Teresa de Jesus que murio en olor de santidad*, EMC, 1956, 229-243.

Ce manuscrit appartient aux archives franciscaines de la province d'Andalousie, à Séville.

A. VERMEYLEN. — *Sainte Thérèse et saint François de Sales, Les Lettres romanes*, Louvain, 1957, 395-412.

Porte principalement sur la correspondance de saint François de Sales.

Paul NWIA, S. J. — *Ibn Abbadad de Ronda et Jean de la Croix. A propos d'une hypothèse d'Acin Palacios, Al-Andalus* (Madrid), XXII, 1957, 113-130.

L'auteur ne croit pas à l'influence directe ou indirecte de la mystique musulmane sur saint Jean de la Croix.

Mgr L. GEERTS-VAN ROEY et J. ANDRIESSEN, S. J. — *Pater Joannes David*, S. J. (1546-1613), OGE, 1956, 113-155.

Controversiste et auteur spirituel le P. Jean David est un des Jésuites de la province belge les plus en vue au début du XVIIe siècle. Cet article résume l'histoire de sa vie.

GROOTENS, P. S. J. — *Johannes Crombecius*, S. J. (1558-1626) *als geestelijk Schrijver*, OGE, 1956, 5-24.

Premier article sur Crombecius et sur sa doctrine spirituelle. Biographie et analyse du *De studio perfectionis*.

Jean KRYNEN. — *Du nouveau sur Antolinez. A propos d'une publication récente. Bul. hispanique*, LIX, 1957, 309-316.

L. MOERBEELS, S. J. — *Sint Ignatius en O. L. Vrouw van een Goed Hart*, OGE, 1956, 191-202.

A propos d'une dévotion instaurée au XVIIe siècle dans la province flandro-belge S. J. envers Notre-Dame du Bon Cœur, en souvenir de la Vierge que saint Ignace portait toujours sur lui.

L. CIAPPI, O. P. — *B. Mattabella card. Constantini. — La figura spirituale del P. M. Mariano Cordovani*, OP, Sap., 1955, 253-265.

TABLES DU TOME XXXIII
(1957)

I. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES

Imp. Fournié, Toulouse. 1-58. D. L. 58-1. — 1623. *Le Gérant :* M. OLPHE-GALLIARD







